المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

دراسات ما بعد الكولونيالية

المفاهيم الرئيسية



تأليف: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين

ترجمة: أحمد الروبى، أيمن حلمى، عاطف عثمان

تقديم: كرمة سامى

1681

دراسات ما بعد الكولونيالية

المفاهيم الرئيسية

المركز القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1681
- دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية
- بيل أشكروفت، وجاريث جريفيث، وهيلين تيفين
- أحمد الروبي، وأيمن حلمي، وعاطف عثمان
- كرمة سامي
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

Post-Colonial Studies: The Key Concepts 2nd Edition
By: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. , Opera House, El Gezira, Cairo
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com **Tel**: 27354524 – 27354526 **Fax**: 27354554

دراسات ما بعد الكولونيالية
المفاهيم الرئيسية

تأليف: بيل أشكروفت، وجاريث جريفيث، وهيلين تيفين

ترجمة: أحمد الروبى، وأيمن حلمى، وعاطف عثمان

تقديم: كرمة سامى

2010

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

أشكروفت، بيل
دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية / تأليف: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، وهيلين تيفين، ترجمة: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تقديم: كرمة سامي؛ ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠
٤٥٢ ص، ٢٤ سم
١ - العالم - الأحوال السياسية.
(أ) جريفيث، جاريث (م. مشارك)
(ب) تيفين، هيلين (م. مشارك)
(ج) الروبي، أحمد (مترجم)
(د) حلمي، أيمن (مترجم)
(هـ) عثمان، عاطف (مترجم)
(ز) العنوان ٣٢٠,٩٠٩

رقم الإيداع: ٢٠١٠/١٣٤٢٤
الترقيم الدولي: I.S.B.N - 978 - 977 - 704 - 138 - 6
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

تقديـــم

فجر زائف:

عالم ما بعد الكولونيالية.. الشجاع الجديد!

احذروا منَّا فإننا لا نريد لكم شيئًا من الخير. لن تنالوا منَّا الدستور ولا حرية الصحافة ولا حرية التعليم ولا الحرية الشخصية. ومادمنا فى مصر فالغرض الذى نسعى إليه من البقاء فيها هو أن نستغلها لمصلحة صناعتنا القطنية فى مانشستر، وأن نستخدم أموالكم لتنمية مملكتنا الإفريقية فى السودان... لم يبق لكم عذر إذا أنتم انخدعتم فى نياتنا بعد أن وضح الأمر فيها وضوحا تامًّا. فاحذروا أن تنساقوا إلى الرضى باستعباد بلادكم ودمارها.

(بلنت ٨)(١).

صدر كتاب دراسات مابعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية الذى شارك فى جمعه وألفه بيل أشكروفت وجارث جريفيث وهيلين تيفين عام ١٩٩٨، وهو جزء

---

(١) ألفرد سكاون بلنت مخاطبًا مجموعة المؤتمر الوطنى المصرى فى اقتباس ورد بكتابه التاريخ السرى لاحتلال إنجلترا مصر الذى تفيد بيانات غلافه بأن الشيخ محمد عبده راجعه ووافق على ما فيه. ينتمى سكاون لأسرة عريقة تعمل بالسياسة والتمثيل الدبلوماسى فى الدول الأوربية تحول بعد ١٨٥٩ للترحال فى البلاد الشرقية. كون حملة للدفاع عن الزعيم أحمد عرابى بدافع واجبه تجاه مواطنيه فى المقام الأول وحقهم فى الاطلاع على "الحقيقة الواقعة" (٢) ترجم الكتاب ونشر على حلقات بجريدة البلاغ ثم جمع فى مجلد واحد دون تاريخ مدون.

من سلسلة المفاهيم الرئيسة التى صدرت عن دار روتلدج (لندن/ نيويورك) التى سبق أن صدر منها الدراسات الثقافية والتواصل، والدراسات السينمائية، والموسيقى الشعبية. هو مسرد شبه شامل للمصطلحات الكولونيالية يقف عند تقاطع النقاش بين تعريفات مفاهيم بينية رئيسة مثل العرق، والاستعمار، والجنوسة، والسياسة، واللغة، والدراسات الثقافية، والاقتصاد والبيئة وغيرها.

استقر المؤلفون على ١١٣ مدخلاً نظمت وفق الترتيب الأبجدى فى اللغة الإنجليزية كى تيسر على الباحثين والطلاب المتابعة. بوسع القارئ أن يقرأ الكتاب دفعة واحدة كدفقة معرفية ساخنة أو أن يقرأه على دفعات وفق حاجته المعرفية. إذ تبدأ بـ "سكان (مواطنين) أصليين" (**aboriginal/indigenous peoples**) وتنتهى بـ "إضفاء صبغة العالم الأوربى" (**worlding**). يقتبس المؤلفون مقولة صامويل جونسون التاريخية إن تثبيت معنى كلمة يشبه "محاولة اعتقال الشمس فى سباحتها عبر السماء" (٣). ومن ثم نخلص إلى أنه ليس ثمة تعريف نهائى وفاصل لأى مدخل، فالتعريفات متغيرة (**protean**) منذ ثلاثة عقود وهى نفسها وفقا لمقدمة مؤلفى هذا الكتاب/المعجم "مفردات مفاهيمية هى نفسها ساحات تداول وتفاوض وتنقيح آخذ فى التقدم." (١) تتعدد التعريفات والجوهر واحد: غاصِب ومغتَصَب وبينهما أرض، بيد أن الهدف من هذا الحقل المعرفى الذى يطل على تخوم حقول معارف أخرى ويتداخل معها أحيانًا هو الوقوف على إرهاصات وآليات وتوابع العملية الكولونيالية.

المسرد شامل يطبق منهجًا سلِسًا للبحث والمتابعة، يبدأ بالمعنى المعجمى **lexical** الذى عادة ما يستقيه من قاموس أكسفورد وقد يحيلنا إلى المعنى الحرفى **literal** أو الاشتقاقى **etymological** أو الاثنين معًا إذا لزم الأمر. تُكتب بعض الكلمات بأحرف مائلة وأكثرها يكتب بأحرف غليظة لأهميتها فى المتن وكذلك لبيان علاقتها «الأسرية» المفاهيمية بمداخل أخرى، وهكذا يتسع نطاق المجالات المعرفية فتكون خير هادٍ لطلاب المعرفة.

يتميز النص بطبيعته التشعبية رغم سجنه الورقى. وتتتابع المداخل وكأنها نوافذ متعددة فى صرح عظيم، فتكثر الجمل الاعتراضية، وتنتشر الإحالات والإشارات بين قوسين إلى العديد من المراجع للاستزادة والتعمق وكأنها روابط تفاعلية تحيل القارئ إلى مواقع أخرى. وإلى جانب المفاهيم الرئيسة فإن المسرد يزخر باستنادات إلى العشرات من المفاهيم الفرعية الخاصة بأسماء الكتاب والنقاد والمفكرين والجمعيات الملكية العلمية والأعمال الإبداعية والنقدية والرسائل والوثائق التاريخية والخرائط القديمة.

يستحضر المسرد أرواحًا ويثير أطياف نصوص أخرى تسكنه عبر زمكانية متسعة وبذا يتحول المسرد إلى رقعة منفسحة تاريخيًا وجغرافيًا وفكريًا ومن ثم قادرة على استيعاب المزيد من المفاهيم الإضافية التى يضع بها ثلاثة باحثون من العالم الأول القارئ على أول الطريق السريع للمعرفة. غير أن أهم ما يميز هذا المسرد هو شرحه عن طريق سرد الحكايا كيف أصبحت الكلمة مدخلاً؟ كيف أصبح المفهوم مفهومًا؟ كيف تحول لفظ أو مجموعة ألفاظ تنتمى إلى لغة بعينها أو مجموعة لغات إلى صُوّة (**landmark**) على الطريق المعرفى وتحولت بذلك من العام إلى الخاص لتحكى بدورها حكاياها الشاهدة على جرائم ارتكبت فى حق التاريخ والجغرافيا.

ينظم هذا الحكى الرمزى الفعال فضاءه المعرفى ويعيد تأهيله بشبكة من تعريفات متنوعة يحار فيها القارئ بين المتن والهامش، الرئيس والفرعى، إذ تبقى التفاصيل الصغيرة والحكايات البسيطة هى القضية دائمًا. ومثلما يعنى القارئ بالقراءة عن الكولونيالية والاستعمار والاستشراق كذلك يعنى بالهُجنه، النقاء العرقى، الجيكويو، التواطؤ والمقاومة، الفضاءات الخلالية، الإخصاء، والإقصاء، ثبات السلطان الاستعمارى وخلخلته، تسليع الثقافة، صدق البيان الاستعمارى وكذبه، العبء التثقيفى للمستعمِر، الخطاب التبريرى للغزو، الإمبريالية البينية، أسلحة الدمار الشامل، طبقة الرجل البنى الأبيض، دمى الكولونيالية الجديدة،

أطلس ميركاتور، عنابر الطب النفسى بالجزائر، ثقافة الانحناء للسيد الأبيض، البغل الصغير، والسخرة التعاقدية، وتحديق الآخر الكبير، «أنا ملك ما أرى»، وغيرها.

تتعدد الحكايا التى تحار بين الراوى والمروى عنه. وتتردد فى وشائجها أسماء يجمعها وطرفى الحكايا تاريخ من نحر وفخر، فهناك من جانب كرستوفر كولومبس، ولورد ماكولى، ورَديارد كِبلنج، وتشارلز جرانت، وجوزيف كونراد، وآرثر دو جوبينو، ومن جانب آخر أنتونيو جرامشى، ونجوجى واثيونجو، وجاياترى سبيفاك، وهومى بابا، وفرانتز فانون، وإدوارد سعيد، وتشينوا أتشيبى.

يثير المسرد رغبة القارئ فى الاندماج فى قراءة «طباقية» للنص الأرضى – نسبة إلى كوكب الأرض– تحيل قارئها من الماضى إلى الحاضر، ومن النص الورقى التشعبى إلى النص الحياتى الأكبر، لذلك من السهل على القارئ أن ينتقل من وصف الخرائط الأوروبية الأولية لأستراليا فى القرن السابع عشر بأنها أرض مأهولة بالأفيال وقبائل الأقزام التى كانت تعيش فى أدغال أواسط إفريقيا (!!!) (٣٢) إلى قضية الاستيلاء بدماء باردة على الحرم الإبراهيمى ومسجد بلال بن رباح. لذلك لا تفضى دياميس الحكايا إلى نهايات سعيدة، بل تسقط من قاموس سردياتها كلمة «نهاية».

ومن ثم تدور الحكايا فى دوائر من الفعل ورد الفعل، والمقاومة، والمناهضة، والتفكيك، والتقويض، والحصار، والقيد، والإلزام، وأخيرًا إساءة القراءة والفهم. يظل الحفاظ على الصورة النمطية أوفر وأربح للطرف المهيمن. ويظل العالم الثالث فى نظر العالم الأول هو الفناء الخلفى، والمزرعة ومنجم المواد الخام مثلما كانت مصر هى مزرعة القطن، والهند هى مزرعة الشاى. يكدح المزارعون فى حقول العالم الثالث بينما سيدات ورجال العالم الأبيض يتفاخرون بشراشف منسوجة فى ليفربول من قطن طويل التيلة بينما يحتسون شاى ما بعد الظهيرة الهندى ذا النكهة القوية.

فى الثالث والعشرين من فبراير ٢٠٠٤ صوت البرلمان الفرنسى على دعم قانون يشير إلى تاريخ فرنسا الكولونيالية باعتباره مشروعا إيجابيا ويدعو إلى تشجيع المدارس على إطلاع التلاميذ فى المراحل التعليمية المختلفة على الدور الإيجابى الذى لعبته فرنسا فى تلك المرحلة الكولونيالية وبالتالى يبرر - وفقا للمعارضين- إبادة الشعوب وتدمير ثقافاتها ونهب ثرواتها!! فى السابع والعشرين من فبراير عام ٢٠١٠ وقع زلزال مدمر فى تشيلى نقل مركز الأرض ثمانية سنتيمترات وأعاد توزيع الكتلة على كوكب الأرض وقصر النهار ونقل مدنا وجزرا من أماكنها على الخريطة، ورغم هذا يأبى الانسان أن يتحرك عبر الزمان والمكان عله يفقه شيئا!!

الامبراطورية ترد الصاع كتابة[١]:

"إن الكلمة تفعل أكثر من فعل النار وتستطيع أن تخترق حصارها"

(كنفانى، أدب المقاومة ٢٣)

المقاومة بالكلمة قد تكون أضعف الإيمان أو أقواه، ولأن الشاهد من أهلها[٢] وليس من أهلنا يظل طرحه أشبه بنظام العلاج بالدواء الوهمى **placebo**، وهى حبوب من السكريات والنشويات، وإذا كان السيد خرافة تشكلت فى ذهن المسود، فإن التحرير الحقيقى للأرض والتقويض الحقيقى للاستعمار يتأتى عندما يتحول المروى عنه إلى راو. تنطلق مبادرة المقاومة والتحرير والتوثيق من الأرض موضع النزاع، فيتوازى بذلك تحرير الأرض والكلمة على حد سواء ويصبح من

---

(١) عنوان كتاب لواضعى المسرد، صدر عن دار روتلدج (لندن ١٩٨٩) وأصله بالإنجليزية The Empire Writes Back: The Theory and Practice of Post-colonial Literatures.

(٢) يشرح المسرد تاريخ حركات التحرر القومية بداية من تأثير لينين وإنجاز فيدل كاسترو وتشى جيفارا وكوامى نكروما وغيرهم دون أدنى إشارة إلى جمال عبدالناصر.

كتب دراسة كأنه حرر وطنًا. ومن ثم يبقى التأثير الأهم لكتاب دراسات ما بعد الكولونيالية هو استنهاضه غير المباشر لنص مواز كامل بتعريفاته وحكاياته وفرسانه ومنظريه ومن هنا فإن هذا المسرد يحفز بكينونته النصية تكوين نص آخر مواز له فى وعى القارئ العربى خاصة مع صدور ترجمة له بالعربية ومن قلب مشروع ثقافى ترجمى كبير من قلب مصر. يحتشد القارئ لإبداع نص يشارك فيه مشاركة فعالة كقارئ يتحول إلى كاتب فيستحضر فى نصه مفكرين من الطراز الأول ينتمون للعامل الثالث ومنعهم التقليد والإرث الكولونيالى من الحضور الفكرى رسميًا فى هذا المنتدى الورقى، ولكن حضورهم فى نص القارئ هو الذى يجعله كاملاً بغير نقصان.

يفتح المسرد باب الجدال حول دور المثقف الوطنى فى معركة تقرير المصير، ودوره الحتمى لتكوين مركزية شرقية ردًّا على المركزية الأوربية/الغربية، ورفض التبسيط المخل للتنوع الإنسانى وتقسيمه إلى الأبيض والأسود والأصفر. مقاومة الانغلاق على الوعى الفردى وتشجيع تعاشيق من الوعى الجمعى لأبناء الأمة وأبناء العالم الثالث، بناء سدود لمقاومة الذوبان الثقافى، ورفض الانسحاق تحت الأحذية العسكرية.

تميز رضوى عاشور فى مشروعها الثقافى بين "مبعوثين راحوا وعادوا مدّلهين فى عشق الأنوار الإمبريالية" (الرحلة ٦) ثم تربط بشكل حتمى بين فرانز فانون وإقبال أحمد وإدوارد سعيد فى دراسة واحدة: "ذلك الرباط بين سير حياتهم وإنتاجهم والتواصل القائم بين مشروع كل منهم كأنه سلسلة فى مشروع كبير واحد." ("الصوت" ٧٥) وتبين عاشور كيف تكوّن من مشاريعهم المناهضة للهيمنة نسق متلاحم ليقوض الكذبة الإمبريالية: "اختاروا أن يلتقى وعيهم بتجارب أوطانهم بما اكتسبوه من معارف وخبرات فى العواصم الكولونيالية، لتصب فى تكوين مشروع ملهم للمثقف." ("الصوت" ٧٥) ومن ثم ينهض النص الموازى محملاً بفسيفساء من حكايا تحكم الجغرافيا فى التاريخ.

يحكى التاريخ كيف تسببت الأوبئة والجراثيم مثل الإنفلونزا والحصبة والجديرى وغيرها التى يحملها المستعمرون وعبيدهم فى إبادة العشرات والمئات من أبناء المكسيك فى الفترة الكولونيالية فى أسابيع قلائل ثم أتت على أكثر من نصف أهل البلاد الأصليين فى سنوات قلائل. أما القائد البريطانى لورد جيفرى أمهرست فقد "أبلى بلاء حسنًا فى حروب بريطانيا العظمى" بعد أن أهدى سكان القرى أغطية مغموسة بالجراثيم "ولم يعد فى أمهرست هنود.. ولا حتى هندى واحدا!" (رضوى عاشور الرحلة ١٠٠).

يؤمن نابليون بونابرت بأنها ستكون «نكتة» لو أن سلوك الغالب يجب أن يقدم مبررا عنه للمغلوب! وترجمة الخطاب الاستعمارى للكورسيكى الصغير هى كالتالى: ليس ثمة قوة على الأرض تدفع الغاصب لتقديم مبررات لسلوكه وقراراته لمن يغتصبهم! ذكر الدبلوماسى الفرنسى لوى أنتوان فوفلى دو بورين (١٧٦٩-١٨٣٤) فى الجزء الثالث من مذكراته التى دون فيها حملة نابليون إلى مصر عن إيمانه (نابليون) بـ «فن التحكم فى البشر»، لذلك فإنه لم يدخر وسعًا للتباهى أمام المصريين بتفوق فرنسا فى الفنون والعلوم غير أنه كثيرًا ما أحبطت غريزة المصريين البسيطة تلك النزعة التفاخرية، ولهذا فقد كان يوجه الدعوة لشيوخ الأزهر لمتابعة التجارب الكيماوية التى كان يجريها السيد برتوليه وتصور الجنرال أن رد فعلهم سيكون مصدر ترفيه له لكن معجزات تحول السوائل والجلفنة لم تنتزع منهم أى علامة تعجب أو اندهاش فلم يظهروا إلا التجاهل وعدم الاهتمام وعندما انتهى برتوليه من «عرضه» طلب الشيخ البكرى من المترجم أن يسأله إن كان بإمكانه أن يجعله فى المغرب والقاهرة فى ذات الوقت فلما كان جواب برتوليه بالنفى هز البكرى كتفه مستهزئًا وقال "إنه ليس بنصف مشعوذ."[١] ويضيف الكاتب المسرحى الأيرلندى جورج برنارد شو إلى ملامح صورة بونابرت كمستعمر عندما يصوره فى مقدمة مسرحيته رجل الأقدار مخاطبًا جنوده قبيل هجومه على

---

(١) انظر الموقع التالى: <http://www.munseys.com/diskone/nb03v.pdf>

أراضى إيطاليا الملاحظ أن خطاب بونابرت الاستعمارى التبريرى يكاد يتماثل مع مواقف متشابهة تبرر فيها قوى استعمارية «جريمة» استعمارها لبلد ما بحجة «تحريرها» من الآخر أو من «نفسها»: "نحن لا نعلن الحرب على الإيطاليين، وإنما نحن هناك لكى ننقذهم من طغيان قاهريهم النمساويين ونسبغ عليهم من المؤسسات الجمهورية، فإذا ما نهبناهم عن غير قصد فإنما نحن نتصرف بحرية فى ملكية الأصدقاء الذين يتعين عليهم أن يكونوا ممتنين وربما كان سيصبح هذا شعورهم لو لم يكن النكران للجميل هو نقطة الضعف المَثلية فى بلدهم[١].

إذا كان الخطاب السائد هو خطاب الغالب "فمن يروى قصتنا نحن السائرين على هذا الليل، مطرودين من المكان ومن الأسطورة التى لم تجد منّا أحدًا يشهد على أن الجريمة لم تقع." (درويش الغياب ٣٥) من يحكى إذا حكاية المغلوب فى الأرض؟ من يضطلع بالتعبير عن خطابه من الاستعمار إلى التحرير؟ فى زيارة لمتحف السلام فى هيروشيما الذى بنى خصيصًا ليكون شاهدًا على المأساة، تكشفت للمؤرخ رءوف عباس تفاصيل "التجربة الحزينة" بداية من الفريق الطبى الأمريكى الكبير الذى أعد خلال الحرب العالمية الثانية وكان من بين تدريبهم اتقان اللغة اليابانية للوقوف على تأثير الضربة النووية على البيئة والإنسان، كانت "زعيمة العالم الحر" تستخدم اليابان وأهلها كحقل للتجارب "لمجرد اتخاذه معملاً لتجربة آثار السلاح الجديد." (عباس ١٨٣).

الاستهلاك والاستعمار هما عماد الدين الجديد، وبالتالى فإن الشعار السائد هو «أنا أستعمر إذن أنا موجود»، أو «أنا أستهلك إذن أنا موجود». وبالتالى فإنه مثلما يتقن العالم الأول خطاب التبرير، يتعين على العالم الثالث أن يعى آليات ترجمة هذا الخطاب وتفكيكه. بعيدًا عن شعار الموضوعية الباردة ولافتة ضبط النفس تطرح رضوى عاشور السؤال:"كيف يمكن للملدوغ أن يتحدث بهدوء معملى

---

(١) انظر الموقع التالى:

<http://www.online-literature.com/george_bernard_shaw/man-of-destiny/0/>

عن خواص العقربة؟" (عاشور الرحلة ١٦٨) تتكون بذلك وحدة بين الملدوغين في الأرض بسم العقربة ويصبحون رفاق رحلة بحثهم عن ترياق لهذا السم.

يطرح المفكر الإسلامى عبد الوهاب المسيرى نموذجًا تفسيريًا للاستعمار الثقافى وتفكيك علاقته بأنماط الاستهلاك، يبين المسيرى الفرق بين الإمبريالية العسكرية التقليدية والإمبريالية النفسية، والثقافية، ويحذر من العجز العسكرى وارتباطه بالخطاب التبريرى الذى يسبق للاستعمار النفسى أو الفعلى:"المخرج الوحيد لها هو نشر النزعة الاستهلاكية فى بقية أنحاء العالم." (المسيرى ٣٠٩) ومن ثم فإن العالم الثالث منجم مواد خام لصناعات العالم الأول أو سوق لمنتجاته، أم شعوب العالم الثالث فهى عمالة رخيصة أو أفواه لا مجدية، أما مراكز التسوق **shopping malls** فهى جيوب استيطانية ونماذج للمستعمرات الجديدة التى تمثل قطعة من العالم الأول تتحدى وجود الوطن فى عقر داره. يربط المسيرى بين الإمبريالية ومعاداة الإنسانية: "الإنسانية الغربية **humanism** تحولت إلى إمبريالية على الفور، وتساقط التراحم إدراك الإنسانية المشتركة وهيمن الفكر المادى الذى لا يترك أى مجال للتراحم، وساد نمط التعاقد فى المجتمعات حيث ينظر كل إنسان للآخر وكل شعب للآخر من منظور مدى نفعه ومدى قوته." (المسيرى ٢١٣)

يحذر المثقف العربى المسلح بالوعى من الاحتماء بالمظلة الإمبريالية إذ هى "ليست سوى جناحى النسر الذى ينهش" (عاشور الرحلة ١٤٩). وتصف عاشور تبنى الغرب لأطفال المستعمرات بأنه من مظاهر حب "الأم الإمبريالية العطوف" التى تقتل الآباء ثم تتبنى الأبناء وفى متابعة عاشور للقاء الأسر الأمريكية بأطفالهم الفيتناميين على التليفزيون بأنه لقاء بـ"أبناء وبنات العالم المجلود بالسوط الإمبريالى" (الرحلة ١١٥-١١٦). تتأكد مصداقية نص عاشور الذى نشر عام ١٩٨٧ عندما قررت محكمة تشادية عام ٢٠٠٧ سجن ستة فرنسيين من الناشطين فى جمعيات خيرية لمدة ثمانى سنوات مع الأشغال الشاقة، وذلك بتهمة محاولة اختطاف ١٠٣ أطفال أفارقة فى قضية استرعت انتباهًا دوليًا. وفى منتصف فبراير

٢٠١٠ أطلقت السلطات الهايتية سراح أعضاء كنيسة معمدانية بالولايات المتحدة، وذلك بتهمة محاولة خطف ٣٣ طفلاً ونقلهم خارج هايتى عقب الزلزال المدمر الذى ضربها يوم ١٢ يناير دون وثائق رسمية. دافع المتهمون عن فعلتهم بأنهم لم يفعلوا شيئًا خطأ، وإنما أرادوا فقط مساعدة الأطفال بنقلهم خارج هايتى ورعايتهم، متبعين بذلك سلوكًا استعماريًّا نمطيًّا "النظام العالمى الجديد هو عولمة الإمبريالية النفسية، وتعميم لمفهوم الإنسان الاقتصادى/الجسمانى، وهو إنسان ذو بعد واحد لا يكترث بالوطن أو بالكرامة، ولا يهمه سوى البيع والشراء والمنفعة واللذة." (المسيرى ٣٠٩).

"كم لغة أجنبية يجب أن يتعلمها أبناؤنا؟" (١٥٥) يطرح طه حسين السؤال فى كتابه مستقبل الثقافة فى مصر. تثار أسئلة حول قضية التعليم: كم وأى وكيف ولماذا؟ "كل هذه مسائل أجابت عنها الأمم الأوروبية بعد كثير من الجهد والتفكير والتجربة ولكنها أجابت عنها على كل حال وانتفعت بجهدها وتفكيرها وتجربتها. أما نحن فأجبنا عنها مقلدين ومتأثرين بالسياسة وظروفها وفى غير جهد ولا تفكير ولا تجربة ولا انتفاع على كل حال." (حسين ١٥٥) هذه الأمم "اتخذناها لأنفسنا معلمًا وإمامًا" (حسين ٤١) مشروع ف. أ. مان لتطوير التعليم المصرى عام ١٩٢٨ كان بدعوة من وزير المعارف المصرى قدم فيه مان تقليدًا للنموذج الغربى فى تقرير كتب بوجهة نظر أوروبية بما فى هذا من «مزايا». (على ١٥٦) غير أن "الشىء الذى نلاحظه هو أن الذين يلومون الإنجليز لأنهم جعلوا غاية التعليم العام إعداد الموظفين لا يحققون فى أنفسهم غاية أخرى للتعليم بعد أن كفَّت عنه أيدى الإنجليز" (حسين ١٣٩) وامتدادًا لتطوير التعليم فى مصر على أيدى الإنجليز الذين خططوا لتحويل المصريين إلى أمة من الموظفين، تثار مقارنة موازية كان مسرحها الهند بين فلسفة كل من لورد ماكولى ورابندراناث طاغور فى التعليم إذ نتبين أجندتين مضادتين بين تقديم ماكولى "مذكرة للبرلمان بشأن التعليم الهندى" عام ١٨٣٥ الذى يحوِّل المواطن الهندى إلى كائن هُجنى، وتأسيس

طاغور مدرسة فى سانتينيكيتان عام ١٩٠١ يحيى بها المفهوم الهندوسى للتعليم التنموى للبيئة بين أحضان الطبيعة.

تحاول الإمبريالية البيئية **ecological imperialism** تشويه ملامح المكان وطمس معالمه الأصيلة وذلك بإطلاق أسماء جديدة تمحو الأسماء الأولى فى عملية وقاحة وعجرفة استعمارية لا تغتفر قد يسمح لها التغييب أن تمر مرور الكرام مثل جريمة إطلاق روبنسون كروزو اسم **Friday** على شخص له اسم بالفعل فى ثقافة أخرى!! ومن ثم يعتاد الاستعمار على طمس نقوش وآثار كانت لآخرين جاءوا من قبله:

تنزل من السيارة، وتقرر العودة إلى البيت مشيًا. تصيبك نوبة قراءة أسماء الشوارع. فعلاً. محوا أسماءها. صار صلاح الدين شلومو. وتتساءل: لماذا حافظوا على اسم المتنبى!

وعندما تصل إلى شارع المتنبى تقرأ الاسم، لأول مرة، باللغة العبرية، فتجد أنه ((المونت نفى)) وليس المتنبى كما كنت تتصور! (درويش يوميات الحزن العادى ٩١)

"استعواض المؤن من أرض العدو" (فن الحرب ١٥١) هو "موضع اهتمام من العسكريين عبر التاريخ" (١٥٢). ومن ثم يمتد خط امدادات ومؤن كالحبل السرى بين الحاضرة (المتروبولس) والمستعمرة فلا نتبين من منهما الأم ومن الجنين. فى المشهد الحوارى الرمزى المقبل المقتطع من "موال عشان القنال" يلخص صلاح جاهين المشهد السياسى بعامية مصرية بليغة تعبر عن تداعيات تأميم القناة المتمثلة فى إعلان العدوان الثلاثى:

إزاى قناة السويس يا إخواننا تتأمم

ده موش كلام.. أمال إحنا إزاى حنتسمم؟

ناكل منين؟ بعدما عدمناكى يا أسهم؟

مافيش كلام زى ده. ياللا ابعتوا الأسطول

يقف قصاد مصر عند الأمر يتقدم!

(سامى أنغام ديسمبرية ٢٢)

هذا المبدأ "لا يقتصر استخدامه على العسكريين فى محاولاتهم لإخضاع العدو وتحقيق النصر، وإنما يستخدم أيضًا فى الأنشطة التجارية. فأثناء مواجهة العديد من المنافسين يلجأ رجال الأعمال إلى استلهام التوجيه من سياسة استعواض المؤن من أرض العدو حيث «يتعلمون من مميزات منافسيهم أنفسهم ويحاولون الحصول على مميزات لأنفسهم، وبهذه الطريقة يتمكنون من الحفاظ على أنفسهم دون التعرض لخسارة». (فن الحرب ١٥٥)

فى هذا المجتمع العنصرى التعاقدى تتجدد الحاجة إلى تجنيد "عملاء الصفوة": "العملاء الذين يتم تجنيدهم من علية القوم وكبار الموظفين لدى العدو... لا يمكن اقتحام القلاع والسيطرة عليها إلا من داخلها. وعميل الصفوة هو تلك القنبلة الموقوتة التى تختبئ بين صفوة العدو. وعلى هذا فإن تأثيرهم على العدو يكون بالغ الأثر والضرر." (فن الحرب٢٢١) يتحول نفع هذه الطبقة من المجال العسكرى إلى الاقتصادى ومن أوقات الحرب إلى السلم. (فن الحرب ٢٢٢) إلى جانب هؤلاء يجند أيضًا «العملاء المحليون»: "أولئك العامة الذين يتم تجنيدهم من بين صفوف العدو." (فن الحرب ٢٢٣) ويتبع الاستعمار مبدأ "الغواية بالمصلحة" أى استغلال الضعف الإنسانى لدى العدو لإيقاعه فى الشرك، وذلك بالغواية بالمصالح الصغيرة إلى أن تحين الضربة القاصمة (فن الحرب ٣٠٨).

على الصعيد السياسى حاولت قيادات عدم الانحياز "مشروع القارات الثلاث" جذب دول أمريكا الجنوبية واستقطابها لتغيير موازين المصالح على كوكب الأرض بعد الخروج من تجربة الحرب العالمية الثانية والاستعمار المريرة، "وكانت العقبة

الكئود فى تحقيق تلك الأمنية هى النخبة الحاكمة فى دول أمريكا الجنوبية المكونة من نسل مهاجرين من أوروبا الغربية يعتبرون أنفسهم من «العنصر الأبيض الممتاز» وخير البشر دينًا ودنيا ويأنفون من الاختلاط بالسود والسمر والصفر من أهل إفريقيا وآسيا." (عبدالله ١٢٧).

كاليبان وآريل أبناء جزيرة واحدة أحدهما مقاوم والثانى متواطئ يعيد كل منهما كتابة تاريخ الجزيرة بين الاستعمار والتحرير. يتعرض كاليبان للإساءة بينما ينعم آريل ببعض المزايا الرمزية. ويظل الاثنان حبيسين بين حلم الحرية ووهمها. وفى تطور لمبدأ «أهمية عملاء الصفوة» و«العملاء المحليين» نحت كوامى نكروما عام ١٩٦٥ تعبير «طبقة الوكلاء» **comprador** وهم أتباع يوهمهم الاستعمار بكونهم شركاء له وأندادا. ومن بين عملاء الصفوة الخديو توفيق الذى أصدر أمرًا "إلى رئيس مخبز الإسكندرية بإرسال الخبز إلى عساكر الإنجليز ومنعه عن العساكر المصريين." (عرابى ١٨١) وتمادى عميل الصفوة فى تآمره لصالح الاستعمار بمشاركته للخطاب الإمبريالى التلفيقى: "وصدرت إرادة سنية من الجناب الخديو لناظر الجهادية مقتضاها أن لا حرب بيننا وبين الإنجليز، وأن السبب فى الحرب هو مداومة الاستعداد فى الطوابى الذى يعد تحقيرًا لمراكب الإنجليز. فضرب المراكب لاستحكاماتنا ولمدينة الإسكندرية ليس حربًا ضد الحكومة، وإنما هو من قبيل رد الشرف وليس هنالك حرب حقيقية" (عرابى ١٨٤). لم يكتف عرابى بمقاومته للاستعمار الإنجليزى عسكريًا، إذ بعد عودته من المنفى كتب مذكراته التى فضح فيها آليات الاستعمار وتآمرها لتجفيف موارد البلاد: "قامت هذه الحرب الشعواء وليس فى خزانة الحكومة درهم لأن المراقب الإنجليزى المستر كولفن أخذ الأموال من خزينة المالية وأنزلها فى الدونئمة الإنجليزية قبل إعلان الحرب بأيام، وكذلك الأموال الموجودة فى صندوق الدين العمومى قد حملها أعضاء قومسيون الصندوق إلى المراكب الحربية حيث أمنوا عليها." (عرابى ١٩٢) وأخيرًا يشارك عميل الصفوة فى تشويه حقائق التاريخ وذلك بإصداره

منشور جائر عن "النكبات العرابية" (عرابى ١٩٠) يعلن فيه عصيان عرابى لأوامره وتسببه فى خسائر للبلاد أوقفت حركة التجارة وعطلت أعمال الزراعة!!

يعرف تميم البرغوثى "الوطنية الأليفة" وهى صنف من صنوف عمالة الصفوة وطبقة الوكلاء بالرجوع إلى جذور صدورها التاريخية: "أدى التدخل الأجنبى إلى خلق نخبة محلية وطنية مستقلة نسبيًا عن الحكومة وإن لم تكن مستقلة بنفس القدر عن أوروبا، ولقد كان الضغط الأوروبى المؤدى إلى خلقها هنا هو ضغط الدين، بدلاً من الضغط العسكرى أيام إلغاء الاحتكار." (البرغوثى ٣٩) ويحدد البرغوثى بأن معاهدة ١٩٣٦ خير دليل على عمل هذه الطبقة التى تقدم فى المعاهدة "ضمانات أن استقلال مصر الذى ستعرفه الاتفاقية وتحدد معناه، أى شكل مؤسساته وسلطاتها، لن يهدد عملها كمستعمرة" (البرغوثى ١٣٤) يتحول بذلك الاستقلال إلى حالة وهمية تخدر الشعب المحتل فيطمئن بذلك المستعمِر على بقاء استثماراته: "كانت بريطانيا تريد حكومة تمثل الشعب المصرى، تسمح لها صفتها التمثيلية أن تسيطر على الشعب، أى أن توفر للقوة الاستعمارية الأمن والاستقرار اللذين تحتاجهما، خاصة فى وقت الحرب." (البرغوثى ١٤٥) تعلن مصر التزامها بمنح تسهيلات لبريطانيا ويشار إليها فى المعاهدة بأنها "حليفتها" التى تذود عنها وتتعاون معها "حيث أعيدت تسمية الاحتلال البريطانى لمصر، فأصبح تحالفاً بين مصر وبريطانيا." وبذا فقد أدى "التدخل الأوروبى منذ ١٨٤٠ (إلى) خلق مصلحة لعدد من سكان البلاد هى متطابقة مع توسع أوروبا الاستعمارى" (البرغوثى ٤٠).

ليس التاريخ والتراث مادة قديمة غير صالحة إلا للتكدس على أرفف المكتبات وفاترينات العرض بالمتاحف وإنما هما نصوص حياة تشملها باطراد جبهة التوعية والتعبئة وجبهة الرد بالكلمة، بالترجمة، بالدراسة، بالقصيدة، بالسير، بالخرائط، بالوثائق، وبالأفلام التسجيلية... وبالوعى وبالذاكرة. لقد اتسع الخرق على الراتق، لا مجال الآن بيننا للمثقف أو المبدع الذى يعيش فى برج عاجى: "يرفض (إدوارد) سعيد المثقف المشرف على واقعه من برجه العالى لحساب المثقف

المنشغل دائمًا بتوصيل رسالته لجمهور واسع، يشغله وينشغل بهمومه وقضاياه فى نفس الوقت الذى يثير فيه فضوله، ويربك مسلماته بطرح الأسئلة وكسر القوالب الجامدة والأصنام المعوقة. فللمثقف رواية بديلة عن تاريخ آخر مهمّش أو مُسقط أو مطمور، عليه إبرازه وإلقاء الضوء عليه، وبذلك يصبح عمله فى الإنتاج المعرفى مشاركة فعلية فى المعارك الدائرة فى الواقع الاجتماعى والثقافى. المثقف بالتعريف، تبعًا لإدوارد سعيد، معارض بامتياز، منفى بالضرورة، مسافر وحيد مغترب فى واقع يدفع به إلى هامش موحش." (عاشور "الصوت" ٨١).

فى هذه المعركة الثقافية الفكرية الميدانية يعبِّر المبدع فى نصه الموازى عن تحول المروى عنه إلى راوٍ:

> عن كل ما لديه من مخزون تجاه قضيته ونضاله وكفاحه من أجل قيم الحرية ومن ثم اكتناز التجربة لتفجيرها فيما بعد فى عمله الإبداعى، ليس من أجل تاريخ تجربته أو توثيقها، وإنما لإشعال جذوة الحرية للأجيال القادمة وزرعها أو غرسها فى دمه ووجدانه لكى تتحول إلى تراث فى مواجهة ما قد يتعرض له من قهر وطمس لهويته واستلاب لحريته، أى بمعنى آخر: هو نقل روح الأجداد والآباء إلى الأبناء ومن ثم إلى الأحفاد ليستمروا فى حمل هذه الشعلة."

(توفيق فياض ١٠)

لا يكتب النص الموازى إلا فى حضور مثقفين واعين وعيا جمعيًّا بجغرافيتهم التى صنعت تاريخهم: "نريد نقّادًا عندهم الشجاعة، فكريًا وأدبيًا وسياسيًا واجتماعيًا، وعسكريًّا وأخلاقيًا واقتصاديًا، ليقولوا لنا معنى الذى يحدث، ولماذا حدث، وهل جرى بالمصادفة أم بالتخطيط وكيف السبيل إلى الخروج منه." (كنفانى فارس ٦٤-٦٥)، ذلك المثقف هو مراسلنا الذى ينقل لنا بثًا مباشرًا رأسًا من الجبهة

الثقافية، هو الذى يسعى "إلى قلب الهامش إلى متن ودفع المتن المتسلط إلى الزاوية" (رضوى عاشور صيادو الذاكرة ٢٤٢) وعندما تواجه عاشور السؤال: "أين أذهب بذلك القهر الخاص بإنسان العالم الثالث الذى ازداد حدة باقترابى من تجربة العنف الاستعمارى الآثم الذى تأسست فيه التجربة؟" (الرحلة ١٦٨) تطرح الإجابة بعد سنوات التجربة والتمرس فى الفعل الثقافى الواعى: "لا أتحدث عن مركز وهوامش فى إمبريالية ثقافية تبتلع الأوطان والثقافات، بل أتحدث على عكس ذلك عن تعاشيق ثقافات تمتد كالفسيفساء بامتداد الأوطان. لكل لسانه وثقافته وهى لونه المحدد وإن جاء حصيلة لتراكب ألوان عديدة وتفاعلات ممتدة." (صيادو الذاكرة ٢٢٥).

كرمة سامى

المراجع

- البرغوثى، تميم. الوطنية الأليفة: الوفد وبناء الدولة الوطنية في ظل الاستعمار. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٧.

- بلنت، ألفريد سكاون. التاريخ السرى لاحتلال إنجلترا مصر. تمهيد عبدالقادر حمزة. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٨.

- تزى، سون. فن الحرب: النص الأصلى لسون تزى وشروحه المعاصرة. ترجمة هشام موسى المالكى. القاهرة: المشروع القومى للترجمة، ٢٠٠٥.

- حسين، طه. مستقبل الثقافة فى مصر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٣٨.

- درويش، محمود. يوميات الحزن العادى. بيروت: دار العودة، ١٩٧٣.

---. فى حضرة الغياب: نص. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر. ٢٠٠٦.

- دو بورين، لوى أنتوان فوفلى. مذكرات نابليون. الجزء الثالث، ١٧٩٩.

<http://www.munseys.com/diskone/nb03v.pdf >

- عاشور، رضوى. الرحلة: أيام طالبة مصرية فى أمريكا. القاهرة: مدبولى، ١٩٨٧.

- ---. صيادو الذاكرة: فى النقد التطبيقى. بيروت: المركز الثقافى العربى، ٢٠٠١.

- ---. "الصوت: فرانز فانون، إقبال أحمد، إدوارد سعيد." ألف: مجلة البلاغة المقارنة. العدد ٢٥: إدوارد سعيد والتقويض النقدى للاستعمار. القاهرة، ٢٠٠٥. ٧٤-٨٧.

- عباس، رءوف. مشيناها خطى: سيرة ذاتية. القاهرة: الهلال. ٢٠٠٤.

- عبدالله، اسماعيل صبرى. ألفاظ ومعان. القاهرة: الأهالى، ٢٠٠٧.

- عرابى، أحمد. مذكرات الزعيم أحمد عرابى. القاهرة: الهلال، ١٩٨٩.

- على، سعيد إسماعيل. التعليم فى مصر. القاهرة: الهلال ١٩٩٥.

- سامى، كرمة. أنغام ديسمبرية. "صلاح جاهين.. مغنى فجر الأمة: موال عشان القنال"

- سلسلة كراسات نقدية ٢. القاهرة: دارة الكرز، ٢٠٠٩.

- شو، جورج برنارد. رجل الأقدار.

<http://www.online-literature.com/george_bernard_shaw/man-of-destiny/0/>

- المسيرى، عبدالوهاب. حوارات الدكتور عبدالوهاب المسيرى. العلمانية والحداثة والعولمة. تحرير سوزان حرفى. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩.

- فياض، توفيق. "حوار." القدس العربى. العدد ٤٠٢٤، ٢٢ أبريل ٢٠٠٢. ١٠.

- كنفانى، غسان. أدب المقاومة فى فلسطين المحتلة: ١٩٤٨-١٩٦٦. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٢.

- ---. مقالات فارس فارس . بيروت: دار الآداب، ١٩٩٦.

مقدمة الترجمة

إذا كانت إحدى وظائف الناقد الأوليّة الكشف عن الكتابات القيّمة وإبرازها للقارئ بوصفه – أى الناقد – وسيطًا محوريًا بين المبدع والقارئ، فللمترجم وظيفة مماثلة وهى انتقاء الأعمال فى لغاتها الأصلية ليكشف عنها لأبناء ثقافته أو لينقلها إلى لغته المكتسبة، لأبناء الثقافات الأخرى. وانطلاقًا من هذه الفكرة كان انتقاء العمل المترجَم أوّل المسئوليات التى عنى بها فريق الترجمة لهذا العمل، فالعمل الذى بين يدى القارئ معجمٌ للمفاهيم الرئيسية فى واحدٍ من أهم الحقول المعرفية المعاصرة – دراسات ما بعد الكولونيالية. تلقّفتُه بمجرد أن وقع بصرى على غلافه وأيقنتُ بعد تصفّحه أننى وجدتُ العمل الذى أتمنى أن أنقله إلى المكتبة العربية، وفور عرضه على صديقى المترجمين، أحمد وأيمن، أبديا ترحيبًا كبيرًا ثم كانت موافقة المركز القومى للترجمة على تقديم هذا العمل للقارئ العربى ليكون إضافةً جادّة لمجموعة الأعمال المتميزة فى هذا الحقل، التى أصدرها المشروع القومى للترجمة مثل كتاب "موقع الثقافة" للمؤلف "هومى بابا"، ترجمة "ثائر ديب" و "أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب" لـ "روبرت يانج"، ترجمة "أحمد محمود" وغيرها من الإصدارات المهمة عن دور نشر أخرى، مثل "الاستشراق"، ترجمة "كمال أبو ديب" (مؤسسة الأبحاث العربية– بيروت، ١٩٨١)، والترجمة الجديدة التى قدّمها د. "محمد عنانى" للطبعة الإنجليزية المزيدة الصادرة عام ١٩٩٥ (رؤية للنشر والتوزيع – القاهرة :٢٠٠٦)، وكذلك كتاب "الثقافة والإمبريالية"، ترجمة وتقديم "كمال أبو ديب" (دار الآداب– بيروت، ١٩٩٧)، وكتاب "تغطية الإسلام"، ترجمة د. "محمد عنانى" (رؤية للنشر والتوزيع – القاهرة ٢٠٠٥)، وغيرها.

ولا نبالغ إذا ما وصفنا هذا العمل بأنه عمل مرهق، فبرغم أنه ليس عملاً موسوعيًّا، ولا هو معجم ضخم بالنظر إلى القَطع وعدد الصفحات، فهو عمل متشعّب يحفل بإحالات كثيرة لأعمال نقدية وأدبية وفلسفية وتاريخية شملت مجالاً عريضًا من المفاهيم والأفكار والمجادلات، وهو ما يظهر جليًّا في اشتمال مصطلحاته على دلالاتٍ كثيفة تضيف لعملية الترجمة مشقّةً فوق مشقّة. ويرجع هذا لتشعّب هذا الحقل المعرفي وتماسّه مع العديد من الحقول المعرفية الأخرى، مثل التاريخ، والفلسفة، والأنثروبولوجيا، واللغة، وعلم النفس وتفاعله مع النظريات النقديةَ الأدبية والفلسفية.

وقد ارتأيتُ أن هذا النوع من المؤلفات يستوجب بطبيعته التشعبية أن يتصدّى له فريق عمل للوصول إلى أقصى درجات الإجادة في تعريب المصطلحات الجديدة في هذا الحقل – وما أكثرها وأعقدها – أي اشتراك أكثر من شخص بأكثر من مجرد الاستشارة والتوجيه أو التدخّل العارض؛ لذلك كانت هناك ضرورة لتقسيمه إلى أجزاء بما يسمح للمترجم الفرد أن يَصرِف جهده كاملاً في ترجمة وتعريب جزءٍ مقسومٍ لتحقيق أعلى مستوى في الترجمة، بالإضافة إلى إثراء النص بالهوامش التوضيحية من جهة، والتشاور مع شركاء الترجمة بما ييسّر عمليتي توحيد المصطلحات والتدقيق من جهة أخرى. فهذا الكتاب إذن عمل جماعي على مستوى الترجمة مثلما جاء على مستوى التأليف. واقترح الأستاذ أحمد فكرة إنشاء مسرد لينمو ويتطور أثناء عملية الترجمة ويتدخل فيه ثلاثتنا بالإضافة والتعديل باستمرار. وبعد انتهاء تدقيق النص المترجَم، شاركتُ الأستاذ أيمن في مراجعة النص كاملاً لتوحيد المصطلحات وضبط المسرد.

الجوانب الفنية في الترجمة:

(١)

يمكن تقسيم المصطلحات التي تناولناها في هذا العمل إلى أربع مجموعات:

- مصطلحات راسخة عُرّبت واستقرّت ودرجنا كمتحدثى اللغة العربية على استخدامها، مثل الإيـديولوجيا والإمبرياليـة والخطـاب والاستـشراق وغيرها.

- مصطلحات جديدة اجتهدنا لأقصى درجة انتهت إليها مقدرتنا فى تعريبها، ونأمل أن تلقى استحسان وقبول العاملين فى هـذا الحقـل والدارسـين والقرّاء، مثل المقابسة التثقفية **(interculturation)** وإضـفاء صـبغة العـالم الأوروبـى **(worlding)**، والتموضـع الخـارجى **(exotopy)**، والانتحال والتحريف **(catachresis)** وسـخرة تعاقديـة (**Indentured labour)** وفاعلية **(agency)** واستدمـاج أنجلو- إيـديولوجى (**Anglo-interpellation)** وقصة شهودية **(testimonio)**.

- مصطلحات عدّلنا فى ترجماتها الشائعة، أو قدّمنا لها ترجمـات جديـدة، لتحفّظنا على تعريبها أو نقلها صوتيًّا كما شاع، لتكون مساهمات جديدة تضاف لدائرة الجدل الذى لم يُحسم بعـد، مثـل مـصطلحى التنـسّب **(affiliation)** والانتساب الصّلبى **(filiation)**، ومخطوطة أثرية طباقية **(palimpsest)**.

- مصطلحات نقلناها صوتيًّا إمّا لكثافة الدلالات التى تنطوى عليها وتـراكم هذه الدلالات بعضها فوق بعض مما يجعل تعريبها شبه مستحيل، مثـل "جِنْدَر" و "كريولية"، أو مصطلحات يتعذّر الوصـول إلـى اشـتقاقاتها بكفاءة مثل "إثنوغرافيا" و "باحث إثنوغرافى" – برغم أننا اقترحنا لهمـا "علم توصيف السلالات/ الأعراق" و "مُوصّف الـسلالات/ الأعـراق".

ونحن إذ نؤكد أن اضطلاعنا بهذا العمل جاء من البداية بـدافع تقـديم مساهمة أصيلة فى عملية التعريب فإننا، مع ذلك، لا نزعم أن لدينا قدرة غير محدودة للتصدى لكل المصطلحات التى تقابلنا دفعة واحدة، فهـذا مما يتجاوز السّعة بالنظر إلى صعوبة هذا الحقـل والكثافـة الدلاليـة

لمصطلحاته إلى جانب الخصوصية الثقافية لبعض المصطلحات الأمـر الذى يتعذر على اللغة استيعابه بسلاسة. لذا فقد اضطررنا لأسباب عدّة إلى الركون أحيانًا إلى اجتهادات الآخرين لعجزنا عن ابتكار مـا هـو أفضل مثلما كان الأمر، على سبيل المثال، مع كلمة "الجنسانية" كمقابـل لكلمة "**sexuality**" و "نزعة أصلانية" كمقابل لكلمة "**nativism**".

(٢)

قد لا يتطلب مصطلح شائع ومستقر تمامًا مثل مصطلح "الخطاب" كما وظّفه "فوكو" أو مصطلح "الاستشراق" كما وضعه "سعيد" من المترجم سـوى اسـتدعاء ميراث الترجمة ليجد المصطلح أمامه واضحًا فى دلالته العربية، لكن الحال لـيس كذلك على الإطلاق مع مصطلحات لم تجد – فى حدود ما نعلم – للتعريب سـبيلاً بعد، مثل مصطلح "**exotopy**" لدى "باختين" ومصطلح "**catachresis**" فـى أعمـال "سبيفاك"، أو مصطلحات ذات طبيعة مراوِغة ومثيرة للجدل والخلاف فى تعريبها، مثل: "**interpellation**" لدى "ألتوسر"، و "**filiation**" و "**affiliation**" لدى "سعيد"، والقائمة تطول فى هذا الحقل المعرفى. كذلك فقد شرعنا فى ترجمة هـذا العمـل تدفعنا رغبة أكيدة فى إعادة النظر فى الترجمات المتداولة لبعض المصطلحات فى هذا المجال مثل مصطلحات "**interculturation**" و "**acculturation**"، وغيرها من أجل تقديم ترجمات أوضح تفى بالغرض وتثرى معجم المصطلحات العربية فى هذا الحقل.

من بين أشد المصطلحات التى واجهناها صعوبة فى هذا المعجم مـصطلح "**filiation**" وقرينه "**affiliation**"، وهما مصطلحان اكتسبا ذيوعًا بعد إدراجهما فى النظرية النقدية بتأثير أعمال "إدوارد سعيد"، وتحديدًا فى كتـاب "العـالَم والـنص والناقد" المشار إليه فى هذا الكتاب (انظر **الانتساب الصُلبي/ التنـسّب**). ففى حـين ظهرت ترجمات لكلمة "**filiation**" مثل: البنوّة، بوصفها (صلة بيولوجية طبيعيـة)، تميزت ترجمات كلمة "**affiliation**" بمعانٍ: تبنّي– تقرّب، بوصـفها (صـلة غيـر

بيولوجية). صحيح أن هذه الترجمات تفي بالغرض تمامًا في تحديد خط فارق بين معنى الكلمتين كما استخدمهما "سعيد"، لكن من ناحية الاشتقاق هناك صعوبة في اشتقاق الفعل والصفة والحال. من أجل ذلك اجتهدنا لإيجاد بدائل جديدة لها من المرونة – فضلاً عن دقّتها بطبيعة الحال – ما يؤهلها لتحلّ محلّ الترجمة المنتشرة. فكان أن انتهى بنا المطاف إلى اعتماد معنى "الانتساب الصُّلبي أو المولدي أو النّسلي" لكلمة "**filiation**"، فيمكن اشتقاق "انتسب صُلبيًّا/ نسليًا/ مولديًا" و "انتسابٌ صُلبيّ/ نَسْلي/ مَولدي" معتمدين على أن هذه الكلمات تعني انتساب الذرّيّة (انظر أيضًا: **تفكيك الاستعمار**). وعلى الجانب الآخر اعتمدنا كلمة "تنسُّب" كمرادف لمصطلح "**affiliation**" حيث يسهل اشتقاق الفعل والصفة والحال على النحو التالي: تنسَّبَ، تنسُّبي، تنسّبيًّا.

أما عائلة "**culturation**" فتتضمن، إلى جانب هذا المصطلح، مصطلحات "**acculturation**" و"**deculturation**" و"**interculturation**" و"**transculturation**" وقد وضعنا معانيها على الترتيب: "تثقّف" و"استدماج ثقافي" و"تفكيك التثقّف" و"المقابسة التثقّفيّة" و"التثاقف".

واعتمدنا كلمة "كولونيالي" لكلّ من الصفة "**colonial**" والاسم "**colonialist**" الدّالّ على شخص يناصر السياسة الكولونيالية، بينما استخدمنا "مستعمِر" للاسم "**colonist**" الدال على الشخص المستوطن في مستعمرة أو أحد المؤسسين للمستعمرة. وفرّقنا بين كلمتي "**colonialism**" و"**colonization**" باستخدام "الكولونيالية" للأولى و"الاستعمار" للثانية.

(٣)

لكنّ عمل الفريق لم يقتصر على الترجمة وتعريب المصطلحات، بل امتدّ ليشمل إضافة هوامش توضيحية شملت جوانب لغوية وتاريخية وأدبية وثقافية بهدف إثراء النص بمزيد من الإضاءات الضرورية بما يجعل عملية القراءة سلسة

تُغرِى بمزيد من البحث، لا سيّما عن الأعلام ممن نتوقع ألا يحيط بأسمائهم القارئ العربى الذى لم يألف سماع أسماء كتّاب أفارقة أو أستراليين أو كتّاب من أمريكا الجنوبية وغيرهم ممن لا تتردد أسماؤهم كثيرًا فى بلادنا، فوضعنا توضيحات مبسّطة تشمل سنوات الميلاد وتواريخ الوفاة (حال حصولها) فى هوامش مقتضبة للإشارة إلى هؤلاء الأعلام أمثال "تجوجى" و"ميمى" و"راندولف ستو" وآخرين، بينما امتنعنا عن وضع هوامش للأعلام المعروفين جيدًا للقارئ العربى، من أمثال "إدوارد سعيد" و"جاك لاكان" و"ألتوسر" و"فوكو" لاعتقادنا بأنه مظهر إفراط. كذلك أضفنا مسردًا بكلمات ومصطلحات فى ذيل الكتاب علّه يكون بذرة واعدة للعاملين فى حقل الترجمة وخصوصًا فى مجال دراسات ما بعد الكولونيالية وما يرتبط بها من مجالات.

وتبقى كلمة أخيرة بشأن اختيار هذا العمل. لهذا الاختيار أثر أقتفيه فى دراستى الجامعية، يتعلق بصورة "الآخر" و "المهمّش" والخطاب السائد الذى يرسم تلك الصورة، وقدرة هذا الآخر/ المهمّش على خلق خطاب مضاد. على مدار أربع سنوات فى كلية الألسن شرُفتُ بدراسة مادة الدراما على يد الدكتورة "كرمة سامى"، وكان من حسن طالعى أن كانت مسرحية "تاجر البندقية" أول عهدى بنص أصلى لشكسبير، إذ وقر فى ضميرى حقًّا أن الإنسان، بصرف النظر عن دينه ولون بشرته وصفاته الجسمانية، ذكرًا كان أم أنثى، لا يمكن ولا ينبغى أن تُختَزَل إنسانيته فى توصيفات جاهزة مُثقلة بتفسيرات وتحيّزات لا يمكن الدفاع عنها ولا تبريرها، فضلاً عن قبولها أو السكوت عنها أو الخضوع للإسكات إذا ما شئنا أن نجأر برأى خلاف السائد. كانت أهم مقاربة - فى رأيى - عبر معالجة د. كرمة لـ"تاجر البندقية" تلك التى اتصلت بالاختزالية التبسيطية الساذجة للفكر العنصرى، وركون الذات لميراث الصور العنصرية النمطية التى "تختزل الآخر فى كلمة أو كلمتين وفى صورة بسيطة وفى صورة مجازية أكثر بساطة"(١)،

---

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيرى.

بفصلها عن الواقع المركّب مسافة شاسعة. ولأنه ليس مقام استطراد فالإحالة تغنى عن الإسهاب. فى الفصل الثالث من المسرحية، ردًا على "ساليريو" الذى سأل "أنا واثق من أنك لن تطالب بلحمه إن هو أخلّ بالعقد. إذ أى نفع لك فى هذا اللحم؟" قال "شايلوك":

أستخدمه طُعما لصيد السمك! إن لم يهدئ من غائلة جوعى هدّأ من غائلة رغبتى فى الثأر. لقد أساء إلى سمعتى، وحرمنى من كسب نصف مليون، وهزأ بخسائرى، وسخر من أرباحى، واحتقر أمّتى، وأفسد صفقاتى، وحوّل عنى أصدقائى، وأثار علىَّ أعدائى ... فما دافعه إلى ذلك؟ أننى يهودى .. أما لليهودى عينان؟ أما لليهودى يدان، وأعضاء وهيئة، ومدارك وعواطف وأحاسيس؟ أليس كالمسيحى يأكل من نفس الطعام، وتؤذيه نفس الأسلحة، وتصيبه نفس الأمراض، ويعالجه نفس الدواء، ويشعر بالدفء فى نفس الصيف، وبالبرد فى نفس الشتاء؟ ألا يسيل الدم منّا إذا طعنتمونا، ونضحك إذا داعبتمونا، ونموت إذا سممتمونا؟ فإن أنتم أسأتم إلينا، أما من حقنا أن ننتقم؟ فإن كنا مثلكم فى كل ما ذكرت، فسنكون مثلكم فى هذا الصدد أيضًا .. إذ ما جزاء اليهودى إن هو أساء إلى مسيحى؟ الثأر. وما هو بالتالى جزاء المسيحى إن هو أساء إلى يهودى؟ هو الثأر أيضًا! وستشهدون منى الغلظة التى تعلمتها منكم، بل وأشد منها إن لم يحل بينى وبينها حائل. (الفصل الثالث، المشهد الأول)[١].

---

(١) تاجر البندقية، ويليام شكسبير – ترجمة حسين أحمد أمين/ دار الشروق.

اللافت للنظر أيضًا، برغم هذا الثراء الإنساني والأبعاد المتنوعة في شخصيته، أن اسم "شايلوك" لمّا دخل الإنجليزية اسمًا وفعلاً كان معناه "المرابي الجشع" و"أقرَضَ بفوائد باهظة"[1] – فقط.

ويأمل مترجمو هذا العمل أن يلقى جهدهم استحسان القارئ والمثقف العربي، وأن يكون هذا الكتاب مصدرًا ينتفع به المترجمون في حقل دراسات ما بعد الكولونيالية الذي لا يزال يضم عشرات المؤلفات المهمة – الكلاسيكية والحديثة – التي نتمنى أن تتاح للقارئ العربي في المستقبل القريب.

عاطف سيد عثمان

مارس ٢٠١٠

(1) American Heritage Dictionary.

قائمة بالمفاهيم الرئيسية

A

aboriginal/indigenous peoples	سكان (مواطنون) أصليون
abrogation	نسخ
African-American and post-colonial studies	دراسات الأمريكيين الأفارقة ودراسات ما بعد الكولونيالية
agency	الفاعلية
allegory	حكاية رمزية
alterity	الغيرية
ambivalence	ازدواج وجداني
anti-colonialism	مناهضة الكولونيالية
apartheid	أبارتايد
appropriation	استحواذ
authentic/authenticity	أصيل أصالة

B

binarism	ثنائية
Black Studies/black consciousness	دراسات السود/وعى السود

C

cannibal	آكل لحوم البشر
Caribbean/West Indian	كاريبي/هندى غربى
cartography (maps and mapping)	علم الخرائط
catachresis	الانتحال والتحريف
catalysis	الحَفز
centre/margin (periphery)	مركز/هامش
chromatism	اللونية
class and post-colonialism	الطبقة وما بعد الكولونيالية
colonial desire	الرغبة الكولونيالية
colonial discourse	الخطاب الكولونيالى
colonial patronage	اكتناف كولونيالى
colonialism	كولونيالية
Commonwealth	كومنولث

Commonwealth Literature	ادب الكومنولث
comprador	طبقة الوكلاء
contrapuntal reading	قراءة طباقية
counter-discourse	خطاب مضاد
creole	كريولى
creolization	الكريولية
critical Fanonism	فانونية نقدية
cultural diversity/cultural difference	التنوع الثقافى / الاختلاف الثقاف

D

decolonization	تفكيك الاستعمار
dependency theory	نظرية التبعية
deracinate	استئصال عرقي
diaspora	شتات
discourse	خطاب
dislocation	امتلاخ

E

ecological imperialism	إمبريالية بيئية
essentialism/strategic essentialism	جوهرانية/ جوهرانية استراتيجية

ethnicity	إثنية
ethnography	إثنوغرافيا
ethno-psychiatry/ethno-psychology	العلاج النفسى الإثنوغرافى / علم النفس الإثنوغرافي
Euro-centrism	مركزية أوروبية
exile	نفى
exotic/exoticism	غرائبى/ غرائبية
exploration and travel	استكشاف وسفر

F

Fanonism	فانونية
feminism and post-colonialism	نسوية وما بعد الكولونيالية
filiation/affiliation	انتساب صُلبى/ تنسّب
frontier	الحدود

G

globalization	عولمة
'going native'	التحوّل إلى مواطنين أصليين

H

hegemony	هيمنة
hybridity	هجنة

I

Imperialism	إمبريالية
Indentured labour see slave/slavery	سخرة تعاقدية . انظر الرقيق/الرق
independence	استقلال
interpellation see subject/subjectivity	استدعاء. انظر الذات/الذاتية

L

liminality	الحدّية

M

magic realism	الواقعية السحرية
Manicheanism	مانوية
marginality	هامشية
mestizo/métisse	مهجّن

metonymic gap	فجوة مجازية
metropolis/metropolitan	حاضرة/حواضرى
Middle Passage see slave/slavery	الممر الأوسط. انظر الرقيق/الرق
mimicry	تقليد
miscegenation	تزاوج الأجناس
modernism and post-colonialism	الحداثة وما بعد الكولونيالية
modernity	حداثة
mulatto	خلاسى

N

nation language	لغة قومية
nation/nationalism	الأمة/ القومية
national allegory	قصة رمزية قومية
national liberation movements	حركات التحرر القومية
native	أصلى
nativism	نزعة أصلانية
négritude	الزنوجية
neo-colonialism	كولونيالية جديدة
New Literatures	الآداب الجديدة

O

orality	الشفاهية
Orientalism	الاستشراق
Other/other	الآخر
othering	صناعة الآخر

P

palimpsest	مخطوطة أثرية طباقية
pidgins/creoles	لغة بيدجين/ كريولية
place	المكان
post-colonial body	جسد ما بعد كولونيالى
post-colonialism/postcolonialism	ما بعد الكولونيالية
post-colonial reading	قراءة ما بعد كولونيالية
post-colonial state	دولة ما بعد كولونيالية
primitivism	بدائية

R

race	عرق
Rastafarianism	الراستفارية
rhizome	الجُذمور

S

savage/civilized	همجي/متحضر
settler	مستوطن
settler colony	مستعمرة استيطانية
slave/slavery	الرقيق/ الرق
subaltern	مهمّش
subject/subjectivity	ذات/ذاتية
surveillance	مراقبة
syncretism	التوفيق بين المعتقدات
synergy	تآزرية

T

testimonio	قصة شهودية
Third World (First, Second, Fourth)	العالم الثالث (الأول، الثانى، الرابع)
transculturation	تثاقف

U

universalism/universality	عالمية

W

world systems theory	نظرية أنظمة العالم
worlding	اضفاء صبغة العالم الأوروبى

المقـــدمـة

لم يسفر دومًا إدراك حقيقة خضوع غالبية دول العـــالم لتـــأثير الإمبرياليـــة الأوروبية فى القرن التاسع عشر بدرجة ما عن فهم للتـــأثيرات المـــستمرة للنفـــوذ الكولونيالى، والكولونيالى الجديد. ومع ذلك، فأسلوب تحليل ما بعـــد الكولونياليـــة يُظهر بشكل متزايد طبيعة علاقات القـــوة المتوارثـــة وأثرهـــا، وكـــذا تأثيراتهـــا المستمرة، على الثقافة العالمية والسياسة الحديثة. إن المسائل السياسية التى عادة ما يتم تناولها من وجهات نظر تتعلّق بعلاقات الدولـــة القوميـــة والعِـــرق والطبقـــة والاقتصاد والجندر تتضح بصورة أكبر حينما نتأملها فى سياق علاقاتها بالماضـــى الكولونيالى. ويرجع هذا إلى أن هياكل السلطة التى رسّختها العملية الاســـتعمارية ظلت متغلغلة برغم كونها ثاوية فى الغالب داخل العلاقات الثقافية عبر بلدان العالم.

وينتفع أسلوب تحليل نظرية ما بعد الكولونيالية بطيفٍ عريض مـــن الآراء النظرية واستراتيجياتها وأساليبها ذات الصلة. إضافة إلى ذلك، يسعى هذا المجـــال المعرفى إلى تطوير مقاربات وافية وملائمة لمادة هى فى ذاتها متنوعـــة ومُهجّنـــة ومتناثرة. وعلى ذلك، فمصطلحات هذا المجال تؤدى وظيفتهـــا فـــى منـــاخٍ مـــن المطارحات الفكرية والتداول الثقافى، يتسم بأنه مناخ مشحون ونزاعى.

بل إن مجال دراسات ما بعد الكولونيالية قد تمخّض، خلال العقـــود الثلاثـــة الأخيرة، عن مفردات مفاهيمية هى نفسها ساحات تداول وتفاوض وتنقيح آخذ فـــى التقدم. ولا غرو فمصطلح "ما بعد الكولونيالية" ذاته كان موضوعًا لجدل ذى شأن، ولا يزال يُوظّف بطرق مختلفة داخل الفرع المعرفى الواحد، وبين الفروع المعرفية ومن فرع لآخر، وبأوجه متباينة فى مناطق مختلفة من العالم.

وتتراوح المعانى التى يضمّها هذا المصطلح المتقلّب بين تأكيد على التأثيرات الخطابية والمادية للإمبريالية كواقع تاريخى ودمج الاختلاف الثقافى والتهميش فى قالبٍ من ما بعد الحداثة المتزامنة.

ولمجال دراسات ما بعد الكولونيالية حساسية تجاه اللّغة بشكل خاص، بما أن اللغة ذاتها لعبت دورًا رئيسيًّا فى عملية الاستعمار، فالكلمات "العادية" اكتسبت معانى جديدة، واللغة التخصصية والمفاهيم المأخوذة من عدد من الفروع المعرفية (مثل الأنثروبولوجيا والأدب والتاريخ ونظم الحكم والتحليل النفسى) يعاد تُوظيفها بتوكيدات وسياقات مختلفة. ولهذا السبب فالباحث المتمرس نفسه تنتابه الحيرة أحيانًا بسبب عدم الاستقرار البادى فيما يبدو أنه مصطلح رئيس فى النقاش. وفضلاً عن ذلك، بما أن دراسات ما بعد الكولونيالية تضم طيفًا عريضًا من المجتمعات والثقافات التى لا تتغير استخداماتها المختلفة للكلمات الإنجليزية بمرور الوقت وحسب بل تتّخذ أيضًا تصريفات **(inflections)** الدولة، والمنطقة، والطبقة، والجندر، فنادرًا ما يمكن للتعريفات الضيقة لهذه المصطلحات أن تدّعى لنفسها مرجعية فاصلة.

ويسعى هذا الكتاب – دراسات مابعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية – إلى توضيح أهم المصطلحات والمفاهيم باللغة الإنجليزية فى نظرية ما بعد الكولونيالية من خلال إفساح مجال النظر فى أصول تلك المفاهيم، وتقديم شرح لأطياف المعانى التى استُخدمت بها. لم نحاول فى هذا الكتاب أن نحلّل كل المصطلحات النقدية التى تتواتر فى النقاشات المتعلقة بنظرية ما بعد الكولونيالية، بما أن العديد من المصطلحات تستخدم بصفة عامة فى النقد الأدبى والثقافى، لكننا ركّزنا على تلك المصطلحات التى تتّخذ معنىً أو تصريفًا خاصًّا فى نقاشات ما بعد الكولونيالية. فقد أثار مصطلحا "العِرق" و"الإثنية"، على سبيل المثال، نقاشًا وجدلاً مطولاً فى مجال الأنثروبولوجيا، غير أن هذين المصطلحين يوفّران فى الخطاب ما بعد الكولونيالى نقطةً بؤرية خاصة لكشف الطبيعة المركّبة لكل من العلاقات الكولونيالية، وأنواع الثنائيات التى رسّختها الإمبريالية ذاتها، وأخيرًا الطرق التى

يمكن أن تباشر بها مجتمعات ما بعد الكولونيالية مقاومة مؤثّرة. ولم نتناول مصطلحات خاصة بواحد (أو اثنين) من مراكز أو مجالات نظرية ما بعد الكولونيالية إلا إذا كانت هذه المصطلحات قد اتّخذت معنىً أعمّ أو انتشارًا أوسع. ولذلك لم نُدرِج مصطلحًا مثل "بولكاجا **(Bolekaja)**"، إذ إنه خاص بنيجيريا، بينما أدرجنا مصطلح "راستفارى". وقد أدرجنا فى بعض الأحيان مصطلحًا أو مصطلحات خاصة (هندى غربى/ كاريبى) حيث إنه لدينا وعى بالبلبلة التى تحدث للطلاب بشأن استخدام أى منها.

ومن ناحية أخرى، ربما يكون أمرًا مضلِّلاً أن نوحى بأنه يمكن الوصول إلى تعريف نهائى وقاطع لأى مصطلح لاستخدامه فى مجال ما بعد الكولونيالية أو أى مجال آخر. ويذكر التاريخ أن "صامويل جونسون"(١) أثناء جمعه لقاموسه قد انتهى إلى أن محاولة تثبيت معنى كلمة يشبه "محاولة اعتقال الشمس أثناء سيرها فى السماء". وما إن نعتقد أننا قد وضعنا للكلمة تعريفًا، إلا رأيناها تُستخدم بطريقة مغايرة، وفقًا لظروف جديدة، وفى هذا السياق يصبح المعنى بحد ذاته مجالاً مفتوحًا.

وعلى ذلك فالغرض من هذا الكتاب تمكين الطلاب والباحثين من تأمّل الطرق المتباينة، فى الغالب، التى توظف بها المصطلحات، وكذلك جذورها أو التطور المفاهيمى الذى يطرأ عليها، وكذا الأسباب التى تجعلها باقية بوصفها علامات بارزة فى ساحة الجدل الثقافى. كذلك تأتى قائمة مدخلات الكتاب بهدف توضيح الحجج والمسائل والمجادلات الرئيسة التى أفضت إلى تمتّع مجال دراسات ما بعد الكولونيالية بالقوة والحيوية. ولأن هذه المجادلات غالبًا ما تتوقف كليةً على استخدامات مصطلحات بعينها، فقد أتاحت بنية هذا المعجم نفاذًا سلسًا وملائمًا للمسائل الفكرية فى هذا المجال المعرفى. وقد عزّز فيض الإحالات البينية من مادة لأخرى من قيمة العمل.

---

(١) صامويل جونسون (١٧٠٩ – ١٧٨٤)، كاتب وناقد إنجليزى، من أشهر الأعمال التى ارتبطت باسمه مصنف "معجم اللغة الإنجليزية" (١٧٥٥).

المفاهيم الرئيسية

A

aboriginal/indigenous peoples

سكان (مواطنون) أصليون: السّكان الأصليون هم "المولودون فى مكان أو منطقة ما" (قاموس أكسفورد). وقد صِيغ المصطلح فى وقتٍ مبكر، إذ يرجع تاريخه إلى عام ١٦٦٧ لوصف السكان الأصليين فى أماكن صادفها المستكشفون والمغامرون والبحارة الأوروبيون. وفى حين استُخدمت الكلمتان **"aboriginal"** و **"aborigine"** من حين لآخر لوصف السّكان الأصليين فى العديد من **المستعمرات الاستيطانية**، فإنهما كثيرًا ما يستخدمان الآن كصيغة مختصرة لمصطلح **"Australian Aborigine"** وذلك لوصف السكان الأصليين لأستراليا. وقد تواتر استخدام صفة "الأصلى **(aboriginal)**" كاسم جنس فى الآونة الأخيرة، إذ عدّ كثيرون مصطلح **aborigine** محمّلاً جدًا بتداعى خواطر تحطّ من قدر الموصوف. فضلاً عن ذلك، فالشعور بأن المصطلح يخفق فى التمييز بين التنوع الضخم للشعوب التى حشرها بأسرها المحتلّون البيض تحت مظلة اسم الجنس **"aborigines"** قد قاومه التشديد على المصطلحات المحلية الخصوصية لشعوب مختلفة و/أو جماعات لغوية كاستخدام مصطلحات جنوب-شرق أسترالية مثل كلمة **"Koori"**[1]، ومصطلحات ولاية كوينزلاند مثل كلمة **"Murri"**، ومصطلحات الغرب الأسترالى مثل كلمة **"Nyoongah"**. وبرغم ذلك لم يحظ حتى الآن مصطلح واحد بقبول كل الشعوب المختلفة بوصفه مصطلحًا جامعًا، ويعدّ المصطلح الشامل

---

(١) من دلائل الافتخار بالسلالة واللغة تفضيل سكان أستراليا الأصليين استخدام هذه الكلمة، وتعنى "شخص"، عوضًا عن كلمة aborigine التى فرضها المحتل الأوروبى.

"Australian Aboriginal languages." Encyclopaedia Britannica from *Encyclopaedia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*. (2010).

المتواتر لوصف المنحدرين من سلالة كل أبناء البلد الموجودين قبل الحقبة الكولونيالية هو مصطلح "السكان الأستراليون الأصليون". أما فى الأمريكتين فقد حظى بالرَواج بوصفه مصطلحًا جامعًا للسكان الأصليين كما هو الحال فى أستراليا.

وقد استخدم الغزاة المستوطنون (والمنحدرون عنهم) مصطلحات مثل "هندى"، ومن بعده "أمريكى هندى"، اللذين راكما دلالاتٍ ضمنية ازدرائية. وفى القرن العشرين حلّت مصطلحات استحدثها السكان الأصليون، مثل "الأمم الأولى **First Nations**" و"الأمريكيون الأصليون **Native Americans**"، محل نسق المصطلحات الذى فرضه الغزاة المستوطنون. كما أن المصطلح كان ولا يزال يستخدم لوصف المنحدرين من سلالة السكان الأوائل لمناطق أخرى، مثل " **orang asli**" فى ماليزيا، وبورنيو الإندونيسية (كاليمنتان)، أو السكان الأصليين لشبه القارة الهندية ممن يشار إليهم الآن باسم "القبائل المُدرَجَة" وسكان جزيرة أندمان.

(انظر: مستعمرة استيطانية، العالم الثالث.)

abrogation

نسخ: يشير هذا المصطلح إلى نبذ كُتّاب ما بعد الكولونيالية للمفهوم المعيارى للإنجليزية "الصحيحة" أو "القياسية" التى تستخدمها طبقات أو جماعات معينة، ويشير كذلك إلى نبذهم للمفاهيم المماثلة عن "اللهجات" أو "التنويعات الهامشية" الأدنى. وعادة ما يستخدم هذا المفهوم مقترنًا مع مصطلح **الاستحواذ** الذى يصف عمليات أقلمة اللغة الإنجليزية ذاتها، ويُعدّ مكوّنًا مهمًّا فى الافتراض ما بعد الكولونيالى الذى يذهب إلى أن الاستخدام اللغوى بأسره يعدّ "تنويعة" بشكل أو آخر (وهو بهذا المعنى "هامشى" بالنسبة لمعيارٍ وهمى). وبذا يعدّ النسخ موقفًا سياسيًّا مهمًّا، سواء عُبّر عنه بوضوح أم كان ثاويًا، بل وسواء كان موقفًا واعيًا أم لا، ويمكن – انطلاقًا منه – أن يحدث الاستحواذ الفعلى على اللغة.

وبرهنة على مسألة تكافؤ كل أشكال الإنجليزية، يطرح مفهوم النسخ نقيضا النظرية التى تذهب إلى أن استخدام لغة المستعمِر (المحتلّ) من شأنه أن يحبس المستعمر لا محالة داخل الأنساق المفاهيمية للمستعمِر – تلك الرؤية التى تذهب إلى أنه "ليس بإمكانك تفكيك منزل السيد باستخدام أدواته". فمفهوم النسخ، على النقيض من ذلك، ينطوى على أن منزل السيد قابل للتعديل والأقلمة دومًا، وأن الأدوات ذاتها تطرح وسيلة للتحول والتحرر المفاهيمى.

وبرغم أن مفهوم النسخ لطالما استخدم لوصف نبذ اللغة القياسية فى كتابات ما بعد الكولونيالية، فإنه يمكن أن يستخدم، مثل مفهوم **الاستحواذ**، لوصف طيف عريض من النشاطات الثقافية والسياسية – الأفلام والمسرح وكتابة التاريخ والتنظيم السياسى وطرق التفكير والجدل.

وبإمكان الأفراد المنخرطين فى هذه النشاطات أن ينقُضُوا أية فكرة مركزية بشأن الأسلوب "الصحيح" و"المعيارى" لفعل الأشياء، ويعيدوا تعريف الممارسة فى سياق مُغاير.

African-American and post-colonial studies

دراسات الأمريكيين الأفارقة ودراسات ما بعد الكولونيالية: أكدت الأعمال الأخيرة فى دراسات ما بعد الكولونيالية للباحثين الأمريكيين على العلاقة بين نظرية ما بعد الكولونيالية وتحليل ثقافة الأمريكان الأفارقة (دو سيل ١٩٩٦). وفى موضع التطبيق غالبًا ما اشترك مناصرو ثقافة الأمريكيين الأفارقة جنبًا إلى جنب مع المنظّرين القدامى لما بعد الكولونيالية أمثال "فرانز فانون"، وإن لم يكن دومًا بطريقة غير نقدية (انظر **الفانونية النقدية**). ولقد كانت دراسات ثقافة الأمريكيين الأفارقة واحدة من أشد الحركات الفكرية والاجتماعية والسياسية الحديثة تأثيرًا، ليس فى الولايات المتحدة وحسب بل فى العديد من البشر الذين عانوا من جَور

التمييز العِرقى فى أماكن أخرى من العالم. ولقد كان لها تطور على نطاق واسع، ومستقل تمامًا فى أغلب الأحوال عن دراسات ما بعد الكولونيالية، التى ترتبط بها وحسب بطريقة مركّبة وغامضة.

ولقد رأى غالبيةُ منظّرى ما بعد الكولونيالية الذين شاركوا فى هذه المسألة دراسةَ ثقافة السود فى الأمريكتين بوصفها، إلى حد ما، دراسة لواحدة من أكبر حالات **الشتات** فى العالم. أى أن لتاريخ الأمريكيين الأفارقة، من هذا الوجه، بعض القَسَمات المشتركة مع الحركات الأخرى للشعوب المضطهَدة التى كُتب عليها معاناة الشتات. فهناك جماعات عديدة تعرضت للترحيل القسرى من أوطانها لخدمة الاحتياجات الاقتصادية للإمبراطورية فى المجتمعات التى نشأت من وراء موجة التوسع الأوروبى بدءًا من القرن السادس عشر الميلادى والقرون التى تلته. وتعدّ دراسات المقارنة بين هذه الحركات تطورًا مثمرًا فى نظرية ما بعد الكولونيالية المعاصرة، وذلك بصورة ملحوظة بسبب التأثيرات المختلفة لهذه الأحداث واسعة النطاق على الجماعات المفردة التى تكشف عنها مثل هذه الدراسات.

وقد أظهرت المناهج المبكرة لدراسات الأمريكيين الأفارقة فى الولايات المتحدة الأمريكية وأماكن أخرى العلاقة المركّبة بين ثقافات المصدر الإفريقية ومجتمعاتها المتبنّاة، حيث تفاعلت مع التأثيرات الأخرى فى المناطق الجديدة التى حُمل إليها الأفارقة (انظر **الزنوجية**).

إن الحقيقة التاريخية التى تؤكد أن غالبية الشعوب الإفريقية قد نُقلت بالسفن تحت ظروف **الرّق** تجعل العلاقة بين تلك المؤسسة والممارسات الأوسع للإمبريالية محوريةً فى فهم جذور الثقافة الأمريكية الإفريقية. كما أنها تلقى الضوء أيضًا على العنف الذى غالبًا ما كان ثاويًا خلف الخطابة التمدينية للإمبريالية (دو سيل ١٩٩٦). ومن ناحية أخرى، فوراء هذه الحقيقة الجوهرية للاضطهاد والعنف تظل العلاقات بين المجتمعات الأمريكية المستقلة حديثًا، وحركة شتات السود ذات النطاق الأوسع، والحركات الاستقلالية الحديثة فى إفريقيا ذاتها، علاقات مركّبة ومتواشجة.

إن تاريخ كفاح الأمريكيين الأفارقة من أجل حق تقرير المصير يتضافر مع الحركات الأوسع لكفاح الشتات الإفريقى من أجل الاستقلال. على سبيل المثال، أخذ شخص مثل "ماركوس جارفى"[(١)]، المولود فى جامايكا، على عاتقه القيام بدور محورى فى الكفاح الأمريكى من أجل حق تقرير المصير. وكان لحركة "العودة إلى إفريقيا" التى أطلقها، والتى لها ارتباط بمذهب الراستفارية، التأثير الأبرز فى تأسيس ليبريا التى لا يزال يحمل علمها الوطنى النجمة الوحيدة الممثلة لشركة جارفى "النجم الأسود" للشحن، وهى الشركة التى أسست خصيصًا لتسهيل عودة العبيد السود المحررين إلى القارة "الأم". إضافة إلى ذلك، فقد كان كثير من الشخصيات البارزة فى تاريخ القومية الإفريقية المبكر، مثل "ألكسندر كرامل"، عبيدًا فى الماضى وكانت أفكارهم قد صيغت فى ظل الكفاح من أجل الحرية للأمريكيين الأفارقة (انظر دى موريس فارياس وباربر ١٩٩٠؛ أبيا ١٩٩٢).

وكذلك، بطبيعة الحال، تهتم دراسات الأمريكيين الأفارقة بصورة أكبر وبشكل مباشر بتاريخ عمليات معينة للتمييز القائم على العرق وآثارها المستمرة داخل مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية. وفى هذا الشأن تتقصّى دراسات الأمريكيين الأفارقة مسائل تتقاسم ملامح معينة مع جماعات أخرى داخل الولايات المتحدة تأثرت بالتمييز العرقى، مثل مجتمع الأمريكيين المكسيكيين. ولهذه الدراسات أهمية بالنسبة للحركات الساعية إلى تحقيق حرية **السكان الأصليين**، مثل الهنود الأمريكان الأصليين أو شعوب الإنيويت **(Inuit peoples)**، برغم تباين الخلفيات التاريخية تمامًا (إحداهما جماعة كانت ضحية لاستيطان الغزاة والأخرى ضحية الرّق والنفى).

---

(١) ماركوس جارفى (١٨٨٧ – ١٩٤٠)، زعيم جامايكى أسود أسس أول وأهم حركة قومية للأمريكان السود فى نيويورك تحت اسم "الرابطة العالمية لتحسين معيشة الزنوج".
"Garvey, Marcus (Moziah)." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*. (2010).

وهناك حاجة أيضًا إلى رسم خطوط فارقةً بين هذه المجموعات المختلفة والمجموعات التى عانت من التمييز اللغوى أو العرقى مثل الأمريكيين المكسيكيين، وهى الجماعات التى شكّل عدد كبير منها موجةً هجرة أحدث برغم أن بعضهم بكل تأكيد ينحدر من شعوب عاشت فى أجزاء من الولايات المتحدة لأزمان بعيدة قبل الشعوب الأنجلوساكسونية المهيمنة حاليًا. أما المجموعات الأخرى، مثل المنحدرين من المستعمِرين الفرنسيين (French Creoles)(١) فيَشغَلون أيضًا أماكن متماسّة، من بعض النواحى، مع المتأخرين ممن يتحدثون الإسبانية، برغم أن تاريخهم ومعاملتهم فى المجتمع الأمريكى قد يكونان مختلفين جدًا. ولهذا السبب، ضمن أسباب أخرى، لطالما تردد النقاد بشأن دمج دراسات الأمريكيين الأفارقة أو دراسات أى من هذه الجماعات الأخرى مع نظرية ما بعد الكولونيالية بأية طريقة مبسطة. صحيح أن نظرية ما بعد الكولونيالية قد تفسح مجالات نافعة للنظر لكنها لا تستوعب لا الأهداف الخصوصية المميزة، ولا دراسات الأمريكيين الأفارقة، ولا دراسات الأمريكيين الأصليين، ولا دراسات الأمريكيين المكسيكيين ولا تاريخها، بوصفها حقولاً معرفيةً أكاديميةً متفرّدةً لها نضال سياسىّ واجتماعىّ مميز بما لها من حق خاص.

للاستزادة: دو سيل ١٩٩٦

agency

فاعليّة: يشير هذا المصطلح إلى القدرة على إتيان فعل أو القيام بفعل. ويعتمد المصطلح فى النظرية المعاصرة على سؤال بشأن ما إذا كان بإمكان الأفراد أن يبادروا إلى فعلٍ بحرية واستقلالية، أم أن أفعالهم تتحدد بمعنى من المعانى بواسطة المسالك التى تشكّلت هويتهم فيها. وتعدّ الفاعليّة مفهومًا مهمًّا

(١) المنحدرون من المستعمرين الفرنسيين البيض فى لويزيانا. (قاموس أكسفورد)

بشكل خاص فى نظرية ما بعد الكولونيالية لأنها تشير إلى قدرة الشعوب فى مرحلة ما بعد الكولونيالية على المبادرة بمناوشة القوى الإمبريالية أو مقاومتها. ولقد صار المصطلح موضع خلاف كنتيجة لنظريات ما بعد البنيوية حول الذاتيـة. وبمـا أن الذاتية البشرية تتشكل بواسطة الإيديولوجيا (ألتوسـر) ، أو اللغـة (لاكـان) ، أو الخطاب (فوكو)، فالنتيجة الطبيعية أن أى فعل تؤدّيه تلك الذات هو إلى حـد مـا أيضًا نتاج تلك العوامل. وفيما يتعلق بنظرية الخطاب الكولونيالى لكل من "هـومى بابا" و"جاياترى سبيفاك"[1]، والتى تتفق كثيرًا مع موقف ما بعـد البنيويـة بـشأن الذاتية، فقد كانت مسألة "الفاعليّة" مسألة شائكة.

ومع ذلك فإن العديد من النظريات التى تحتل فيها أهمية الفعـل الـسياسى مكانةً بارزةً تعتبر الفاعليّة أمرًا مسلّمًا به. وهذه النظريات تشير إلـى أنـه علـى الرغم من أنه قد يكون عسيرًا على الذوات الإفلات من تأثيرات تلك القـوى التـى "تشكّل" خبراتها، فإن الأمر ليس مستحيلاً. إن الواقع ذاته الذى يشير إلى أن مثـل هذه القوى يمكن إدراكها يشير إلى أنها يمكن أن تُعطّل أيضًا.

للاستزادة: بابا ١٩٩٤؛ فانون ١٩٥٢؛ بارى ١٩٨٧، ١٩٩٤؛ سليمون ١٩٩٤.

allegory

قصة رمزية: إن التعريف الأكثر تبسيطًا للمصطلح هو "الـسرد الرمـزىّ" حيث يُنظَر إلى القِسَمات الرئيسية فى حركة السرد على أنها تشير إلى فعل مـا أو موقف ما بأسلوبٍ رمزىّ. ولطالما كانت "الحكاية الرمزيـة" ملمَحًـا بـارزًا فـى الكتابات الأدبية والأسطورية فى أرجاء العالم، لكنها أصبحت مهمـة علـى نحـو

---

(١) مُنظّرة أدبية وناقدة نسوية تُدرّس الأدب المقارن. ولدت فى الهند فى عام ١٩٤٢. ترجمت كتاب جـاك دريدا "فى علم الكتابة" من الفرنسية إلى الإنجليزية ونشرت الترجمة فى عام ١٩٧٦.

خاص بالنسبة لكُتّاب ما بعد الكولونيالية بسبب طريقتها فى خلخلة الأفكار حول التاريخ التقليدى والواقعية الكلاسيكية والتمثيل الإمبريالى بوجه عام. وقد اتّخذت "الحكاية الرمزية" لنفسها وظيفة مهمة فى الخطاب الإمبريالى حيث قُدّمت الرسوم الزيتية والتماثيل فى الغالب بوصفها تمثيلات رمزية للقوى الإمبريالية. وعلى ذلك، كان أحد أشكال الاستجابة ما بعد الكولونيالية لذلك هو **الاستحواذ** على الحكاية الرمزية واستخدامها للرد على التمثيل الرمزى للهيمنة الإمبريالية.

فى مقاله "أدب العالم الثالث فى عصر الرأسمالية متعددة الجنسيات **"(Third World Literature in the era of multi-national capitalism)** (١٩٨٤)، طرح "فردريك جيمسون" فكرة مثيرة للجدل إذ أشار إلى أن كل أدب العالم الثالث، وكل البنيات الثقافية لدول العالم الثالث هى "بالضرورة" قصص رمزية قومية. بيد أن "إعجاز أحمد" وجّه نقده بقوة للطبيعة التجانسية لهذا الكلام (انظر ١٩٩٢). وأشار "ستيفين سليمون "إلى أن الخطأ الذى يكتنف أطروحة "جيمسون" بحق هو كونها تأخذ فكرة أدبية متمركزة أوروبيًّا بشأن الحكاية الرمزية وتطبقها على المجتمعات التى خضعت للكولونيالية. ويشير "سليمون" إلى أننا، عوضًا عن ذلك، يمكن أن ننظر إلى الحكاية الرمزية على أنها تؤدى وظيفة "لأوضاع ما بعد الكولونيالية". ويرجع هذا إلى أن الحكاية الرمزية لطالما كانت دومًا أسلوبًا للتمثيل الكولونيالى وبالتالى أصبحت بوضوح قالبًا أدبيًا ذا قيمة يمكن على أساسه أن يتناول الأدب ما بعد الكولونيالى أشكالاً للخطاب المضاد.

وهذا يعنى أولاً أن ثقافات ما بعد الكولونيالية قد تستخدم الحكاية الرمزية كى "تقرأ" نص الكولونيالية (سليمون ١٩٨٧ أ : ١١). إن شطرًا كبيرًا من حياة الشعب المستعمَر قد تشكّل عن طريق الكولونيالية، أى "كُتب" بأسلوب مجازى، حتى أن الحكاية الرمزية أصبحت أسلوبًا يمكن عن طريقه أن تُبارى مثل هذه الكتابة الرمزية. بيد أنه هناك عدة طرق أخرى استخدم كُتاب ما بعد الكولونيالية

الحكاية الرمزية بها. فعلى سبيل المثال هناك مجموعة من الحكايات الرمزية لمرحلة ما بعد الكولونيالية، من بينها "قصة خرافية إفريقية" للمؤلف "أيي كوى ارماه"[١]، التي تسعى إلى تفنيد الأفكار الكولونيالية عن التاريخ أو الأفكار المتمركزة أوروبيًّا حول التاريخ. وفي نصوص أخرى، مثل رواية "أهل شخصي" (Natives of My Person) للروائي "جورج لامنج"، أو رواية "في انتظار البرابرة" (Waiting for the Barbarians) للروائي "كوتسي"[٢]، وُظّفت الحكاية الرمزية لكشف الطرق التي استخدم فيها القالب الرمزي في أطوار العملية الاستعمارية. وهكذا ففي نص "كوتسي"، على سبيل المثال، يتكدّر صفو حياة قاضٍ يعيش منعزلا على تخوم إمبراطورية غير معيّنة وكذا علاقاته الهادئة مع الأشخاص وراء الحدود حينما يعاد تصنيفهم بوصفهم "برابرة" إثر زيارة قام بها شرطي سرِّي وقح. وقد أفضى هذا بالقاضي إلى أن يدرك للمرة الأولى الحقيقة التّامة بشأن المجتمع الذي يعيش فيه. وعلى الرغم من أن مثل هذه النصوص لا تتناول مواقف معينة مرتبطة بالكولونيالية، فهي تقدم حكاية رمزية مؤثرة للإيديولوجيا الكولونيالية المضمرة.

ومرة ثانية في نصوص أخرى مثل "تُرمالين" للكاتب "راندولف ستو"[٣] أو "هذه الأرض يا أخي" للكاتب "كوفي أونور"[٤]، ينشد القالب الرمزي استبدال التعددية الثقافية بالتقاليد أحادية النظرة. ففي رواية "راندولف ستو"، مثلاً، تفتّحت "ترمالين"، بلدة التعدين الصغيرة في أستراليا الغربية، على منظور يضعها في

---

(١) أيي كوى أرماه: روائي غاني، ولد عام ١٩٣٩

(٢) جون ماكسويل كوتسي، روائي من جنوب إفريقيا ولد عام ١٩٤٠، حاز على جائزة نوبل للآداب عام ٢٠٠٣.

(٣) راندولف ستو شاعر وروائي أسترالي، ولد عام ١٩٣٥

(٤) شاعر وروائي غاني، ولد عام ١٩٣٥

مشهد أقدم لموروثات الحلم[1] الخاصة بالثقافات الأسترالية الأصلية. وتشكل قوى الصحراء والسماء العظيمة إطار العالم المحدود لبلدة البيض الصغيرة، ليس بوصفها مجرد خلفية، ولكن بوصفها رموزًا لأسلوب مختلف وأكثر تكامل لإدراك العلاقة البشرية بالطبيعة والعالم الطبيعي. فى تلك الحالات الأخيرة تُبارِى الحكاية الرمزية "لما بعد الكولونيالية" وتعطّل الافتراضات السردية للكولونيالية، مثل حتمية "التنمية" و"التقدم" و"الحضارة، وهيمنة الرؤية الزمنية التسلسلية للتاريخ، والرؤية المتمركزة أوروبيًّا لما هو "حقيقى".

ومن خلال التشديد على حقيقة أن الأحداث "الحقيقية" تحتلّ آفاقًا متنوعة للمعنى، تصبح الحكاية الرمزية لما بعد الاستعمار استراتيجية شائعة للمقاومة فى نصوص ما بعد الكولونيالية.

للاستزادة: أحمد ١٩٩٢؛ جيمسون ١٩٨٦؛ سليمون ١٩٨٧ أ.

alterity

الغيرية: يأتى أصل كلمة "**alterity**" من الكلمة اللاتينية "**alteritas**"، وتعنى "الحالة التى يكون عليها الآخر أو المختلف؛ وتعنى الاختلاف أو الآخرية. ومشتقاتها فى الإنجليزية "**alternate** (متناوب)"، و"**alternative** (بديل)"[2]"،

---

(١) موروثات الحلم "Dreaming traditions" أو زمن الحلم "Dream-Time" هو زمن الخلق فى الميثولوجيا الخاصة بالسكان الأصليين فى أستراليا، وفيه تشكّلت البيئة الطبيعية وأسبغت عليها الصفة الإنسانية بفعل الكائنات الأسطورية، وقد اتخذ العديد من هذه الكائنات الأسطورية القالب البشرى أو الحيوانى "الطوطمى"، وإلى هذه الكائنات يعزى تأسيس النظام الاجتماعى المحلى وقوانينه.

"Dreaming, the." Encyclopædia Britannica from Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. (2010)

(٢) يرجع أصل الكلمة تاريخيًا إلى الكلمة اللاتينية "alter" التى تعنى "ثانى اثنين".

(American Heritage Dictionary)

و "alternation (تراوُح)"، و "alter ego (الأنا الأخرى)". ويشيع استعمال مصطلح "alterité" أكثر فى الفرنسية، وله مقابل وهو "identité" أى الهوية (جونسون وسميث ١٩٩٠: الفصل الثامن عشر).

وقد تبنّى الفلاسفة هذا المصطلح كبديل لمصطلح "الآخرية otherness" لتسجيل التغير الذى طرأ على الإدراك الغربى للعلاقة بين الوعى والعالم. فمنذ "ديكارت" عومل الوعى الفردى بوصفه نقطة البدء المميَّزة للوعى، و"يظهر "الآخر" فى فلسفات [ما بعد التنوير] هذه بوصفه "آخر" مختزلاً، كمسألة معرفية" (الفصل التاسع عشر). وبعبارة أخرى، فى مفهوم الإنسان الذى ينبثق فيه كل شىء من فكرة "أنا أفكر إذن أنا موجود" يكون الهمّ الرئيسى فى العلاقة بالآخر هو أن يكون المرء قادرًا على إجابة أسئلة مثل "كيف لى أن أعرف الآخر؟"، و"كيف يمكن معرفة الأذهان الأخرى؟" أما مصطلح "الغيرية" فينقل بؤرة التحليل بعيدًا عن هذه الاهتمامات الفلسفية بالآخرية – "الآخر المعرفيى"، ذلك الآخر الذى يكون مهمًا وحسب للدرجة التى يمكن عندها معرفته – إلى "الآخر الأخلاقى" ذى القابلية الأكبر للتعيين – ذلك الآخر المتموضع فعليًا فى سياق سياسى أو ثقافى أو لغوى أو دينى (الفصل التاسع عشر). يعدّ هذا ملمحًا رئيسيًّا للتغيّرات فى مفهوم الذاتية؛ لأنه سواء نُظر إلى "تشكيل" الذات نفسها فى سياق الإيديولوجيا أو التحليل النفسى أو الخطاب فإن تشكّل الذات لا يمكن أن يُنظَر إليه بمعزل عن تشكّل الذوات الأخرى.

ويرى المنظّرون الأدبيّون بوجه عام أن الاستخدام الأوسع تأثيرًا لمفهوم الغيرية موجود فى وصف "ميخائيل باختين" للطريقة التى ينأى بها المؤلف عن التوحد مع الشخصية الأدبية (تودروف ١٩٨٤). على الروائى أن يفهم الشخصية الأدبية فى عمله من الداخل، كما كانت، لكن يجب أن يتصورها أيضًا بوصفها "آخر"، بوصفها منفصلة عن الكاتب بغيريّتها المتمايزة.

ومما له دلالة أن المحاورة ليست ممكنة إلا فى وجود "آخر" ؛ لذا فالغيرية بالصيغة التى وضعها "باختين" ليست هى "النَّأْى" بكل بساطة لكنها انفصال يشكِّل شرطًا مسبقًا للمحاورة، حيث تنطوى المحاورة على انتقال عبر اختلافات الثقافة والجندر والطبقة والفئات الاجتماعية الأخرى. ويرتبط هذا بالمفهوم الذى طرحه عن "التموضع الخارجى"(١)، الذى لا يعنى ببساطة مجرد "الانفصال" ولكنه شرط مُسبق لمقدرة المؤلف على فهم شخوصه الفنية وصوغها، أى شرط سابق للمحاورة ذاتها.

وغالبًا ما استخدم هذا المصطلح فى نظرية ما بعد الكولونيالية بالتناوب مع مصطلح "الآخرية" و"المغايرة **difference**". ومع ذلك، فالتمييز المرسوم مبدئيًّا بين مصطلحى الآخرية والغيرية – أى بين الآخرية بوصفها مسألة فلسفية والآخرية بوصفها مَلمحًا لموقع مادى وخطابى – يعدّ قابلاً للتطبيق على الخطاب ما بعد الكولونيالى على نحو استثنائى. إن هوية الذات المستعمِرة، بل هوية الثقافة الإمبريالية، لا تنفصم عن غيرية الآخرين المستعمَرين، وهى غيرية تتحدد – وفقًا لرؤية "سبيفاك" – من خلال عملية **صناعة الآخر**. كذلك فقد ظلت إمكانية وجود حوار جائز بين المختلفين عرقيًّا وثقافيًّا مَلمَحًا مهمًّا لاستخدام هذه الكلمة، وهو ما يميّزها عن مترادفاتها.

للاستزادة: هومى بابا ١٩٨٤ب، جونسون وسميث ١٩٩٠، سليمون ١٩٨٧ ب، تاوسيج ١٩٩٣، تودروف ١٩٨٤.

ambivalence

ازدواج وجدانى: مصطلح كان أول ظهوره فى مجال التحليل النفسى لوصف التأرجح بين الرغبة فى شىء ونقيضه. كذلك يستخدم هذا المصطلح ليشير

---

(١) فى النص الإنجليزى أتت كلمتا "outsidedness" و "exotopy".

إلى الانجذاب إلى شيء أو شخصٍ أو فعلٍ والنفور منه فى الوقت نفسه (يانج ١٩٩٥: ١٦١). استعاره "هومى بابا" وأدْخَله إلى نظرية الخطاب الكولونيالى ليصف المزيج المركّب من الانجذاب والنفور الذى يسِم العلاقة بين المستعمر والمستعمر. هذه العلاقة متأرجحة لأن الذات المستعمَرة ليست مناهِضة للمستعمر ببساطة وبكل معنى الكلمة على طول الخط. وعوضًا عن افتراض أن بعض الذوات المستعمرة "متواطئة" والبعض الآخر ذوات "مناهِضة"، يوحى مصطلح الازدواج الوجدانى بأن التواطؤ والمناهَضة يتساوقان فى علاقة متأرجحة داخل الذات الكولونيالية.

كذلك يَسِم الازدواجُ الوجدانى الطريقةَ التى يرتبط بها الخطاب الكولونيالى بالذات المستعمَرة، فقد يكون استغلاليًا وإنمائيًا أيضًا، أو يصوِّر نفسه بوصفه إنمائيًا فى ذات الوقت.

والأمر الأهم فى نظرية "هومى بابا"، من ناحية أخرى، أن الازدواج الوجدانى يخلخل السُلطة القاطعة الخاصة بالهيمنة الكولونيالية ؛ لأنه – أى الازدواج الوجدانى – يفصم عُرى العلاقة البسيطة بين المستعمِر والمستعمَر. وعلى ذلك فالازدواج الوجدانى مَلمَحٌ غير مرغوب فيه داخل الخطاب الكولونيالى بالنسبة للمستعمر. وتكمن المشكلة فى الخطاب الكولونيالى فى أنه يريد تخليق متلقٍ سهل الانقياد يعيد إنتاج مسلّمات المستعمِر وعاداته وقيمه – أى "يقلّد" المستعمِر. لكن بدلاً من ذلك، أنتج الخطاب الكولونيالى تابعين مزدوجى الوجدان لا ينأى تقليدهم له كثيرًا عن الاستهزاء. ويصف الازدواج الوجدانى هذه العلاقة المتأرجحة بين التقليد والاستهزاء، وهو ازدواج وجدانى يُربك الهيمنة الكولونيالية على مستوى القاعدة. وفى هذا السياق، ليس هذا بالضرورة نَزْعًا للقوة عن الذات الكولونيالية، بل يمكن أن ينظر إليها على أنها علاقة متكافئة القوة (**ambi-valent**) أو "ثنائية السلطة". ويكمن تأثير هذا الازدواج الوجدانى (الانجذاب المتساوق مع النفور) فى استثارة خلخلة عميقة لسلطة الخطاب الكولونيالى.

ولذلك فالازدواج الوجداني يفسح المجال أمام بروز قضية (proposition) جدلية في نظرية "هومي بابا": نظرًا لأن العلاقة الكولونيالية دائمًا ما تكون ازدواجية فإنها تولّد بذور تدميرها الذاتي. وهذا أمر خلافي لأنه ينطوي على أن العلاقة الكولونيالية سوف تعاني من الخلخلة، بصرف النظر عن أية مقاومة أو ثورة من جانب الخاضعين للاستعمار. ويذهب "بابا" في حجته إلى أن الخطاب الكولونيالي مدفوع لأن يكون ازدواجيًّا لأن هذا الخطاب لا يرغب حقًّا أن يكون الشعب المستعمَر نسخة طبق الأصل من المستعمِرين – فلئن حدث هذا لكان أمرًا باعثًا على الشعور بالتهديد إلى حدٍّ بعيد. على سبيل المثال، يسوق "هومي بابا" مثالاً فيذكر "تشارلز جرانت" الذي أراد في عام ١٧٩٢ أن يغرس الديانة المسيحية في عقول الهنود، غير أن القلق ساوره من أن يدفعهم ذلك إلى أن يكونوا "مشاغبين لأجل الحصول على الحرية" (بابا ١٩٩٤: ٨٧). فكان الحل أن يمزج العقائد المسيحية بالممارسات الطبقية الهندية (caste) المسببة للشقاق حتى تثمر "إصلاحًا جزئيًّا" يمكن أن يُحدث تقليدًا فارغًا للعادات الإنجليزية. ويشير "بابا" إلى أن هذا يظهر الصراع داخل الإمبريالية ذاتها وهو الذي سوف يؤدّي حتمًا إلى تقوُّضها: إذ إنها مدفوعة لأن تخلق وضعًا ازدواجيًّا سوف يخلخل ادّعائها بشأن سلطتها المنيعة.

وقد أشار "روبرت يانج" إلى أن نظرية الازدواج الوجداني تجسّد أسلوب "بابا" في قلب الأوضاع على الخطاب الإمبريالي. إن الحافة (periphery) التي يَنظر إليها المَركز بوصفها "الحد، والهامش، المستعصي على التصنيف، والمشكوك فيه" تستجيب بتشكيل المركز بوصفه "ازدواجًا مبهمًا، وغير محدَّد" (١٩٩٥: ١٦١). لكن هذا ليس مجرد قلبٍ بسيطٍ للثنائية، لأن "بابا" يشير إلى أن كلاً من المستعمِر والمستعمَر متورطان في الازدواج الوجداني للخطاب الكولونيالي. ويتعلّق هذا المصطلح بمصطلح **الهُجنة** لأنه كما "يزيح" الازدواج الوجداني السلطة من "مركز" قوتها كذلك قد تصبح السلطة أيضًا مهجّنة حينما توضع في سياق كولونيالي تجد نفسها تتعامل فيه مع ثقافات أخرى وتتأثر بها. إن الهُجنة التي

أوحى بها "تشارلز جرانت" كما ذكرنا آنفًا على سبيل المثال يمكن أن ينظر إليها بوصفها ملمحًا لازدواج وجداني. وفي هذا الخصوص فإن محض اشتباك الخطاب الكولونيالي مع الثقافات المستعمَرة التي يهيمن عليها يفضي بالضرورة إلى ازدواج يعطّل هيمنته المنيعة.

للاستزادة: بابا ١٩٨٤ أ ، ١٩٨٥؛ يانج ١٩٩٥.

anti-colonialism

مناهَضة الكولونيالية: هي الكفاح السياسي للشعوب المستعمَرة ضد إيديولوجيا الكولونيالية وممارساتها (انظر **الاستعمار**). وتمثل مناهَضة الكولونيالية تلك النقطة التي تصبح عندها القوالب المتنوعة للمناوأة مُصاغة بوصفها مقاومَة لعمليات الكولونيالية في المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية. وهي تشدّد على الحاجة إلى نبذ السلطة الكولونيالية واستعادة السيطرة المحلية. ومن قبيل المفارقات أن الحركات المناهضة للكولونيالية غالبًا ما عبّرت عن نفسها من خلال الاستحواذ على، وتقويض، أشكال تستعيرها من مؤسسات المستعمِر وتردّها عليها. وهكذا، فغالبًا ما صيغ الصراع في سياق خطاب "القومية" المناهِضة للكولونيالية الذي التبس فيه شكل الدولة القومية الأوروبية الحديثة ووظِّف بوصفه علامة على المقاومة (انظر **أمة/قومية**).

وقد أصبحت التنظيمات العشوائية للحكم الكولونيالي في بعض الأحيان – مثل هياكل الإدارة العامة ومؤتمرات التمثيل النيابي السياسي المحلي – هي الفضاءات التي تَمركَز بداخلها خطاب القومية المناهِضة للكولونيالية وتشكّلت المطالبة بدولة قومية مستقلة في عصر ما بعد الكولونيالية (انظر أندرسون ١٩٨٣؛ تشاترجي ١٩٨٦، ١٩٩٣).

وقد أخذت نزعة مناهَضة الكولونيالية أشكالاً عديدة في المواقف الكولونيالية المختلفة: فهى تُقرَن أحيانًا بإيديولوجيا التحرير العرقى، كما هو الحال لدى القوميّين فى غرب إفريقيا فى القرن التاسع عشر أمثال "إدوارد ويلموت بلايدن" و"جيمس أفريكانوس هورتون" (وهى إيديولوجيات يمكن أن تعدّ إرهاصات أو مقدمات لحركات القرن العشرين مثل **الزنوجية**). وعلى النقيض من ذلك فقد تصاحب هذه النزعة مطالبة بالاعتراف بالاختلافات الثقافية على جبهة عريضة ومتنوعة، كما هو الحال فى حزب المؤتمر الوطنى الهندى (**Indian National Congress**) الذى سعى إلى توحيد تنويعة من الجماعات الإثنية مع هويّات دينية وعرقية مختلفة فى حركة استقلال قومية واحدة.

فى النصف الثانى من القرن العشرين صيغت مناهَضة الكولونيالية فى سياق خطاب تحرير راديكالى ماركسى، وأشكالٍ سعت إلى التوفيق بين مطالب الماركسية الأممية المناهِضة للنخبة، والمشاعر القومية لتلك الفترة (جبهات التحرير الوطنية)، فى أعمال ونظريات المفكّرين الأوائل للتحرر الوطنى، أمثال "سى. إل. آر. جيمس" و"أميلكار كابرال" و"فرانز فانون" (**انظر: الفانونية، التحرّر الوطنى**). وقد طوّرت مثل هذه الحركات التحررية الوطنية المناهِضة للكولونيالية الفكرة الماركسية الخاصة بالكادر الثورى لتفسير الدور المحورى لطبقة المثقفين (الكولونياليين) الأوروبية فى الكفاح المناهِض للكولونيالية. وقد حاجَجت تلك الحركات بأن القرويين/العمال بحاجة إلى أن يُقادوا إلى ممارسة التحرر – عبر مراحل متنوعة من الارتباط المحلىّ والقومىّ – على يد نخبة برجوازية تُقدِم فى النهاية – على حد الصياغة الدرامية لـ "كابرال" – على "الانتحار" وذلك باستحداث ممارسة اجتماعية شعبية ومحلية تستوعب هذه النخبة بداخلها.

وقد طوّر "كابرال" بشكل خاص هذه الفكرة الخاصة بالحاجة إلى تمكين المحلىّ والاعتراف به بوصفه ملمحًا خاصًّا ومتميزًا لسياسات ما بعد الكولونيالية، وذلك بأساليب أضفت تغييرات جذرية

على الممارسات الأكثر صرامة وتمسكا بمبادئ وأصول الفكر الماركسى فى مرحلة ما بعد الستالينية. غير أنه بعكس الصياغات القومية التالية التى تبنتها النخبة البرجوازية الجديدة فى مرحلة ما بعد الاستقلال، لا وجود هنا لا تباطٍ وجدانى أو مغلف بالأسطورية لأوضاع سابقة للكولونيالية أُضفِي عليها صبغةً مثاليةً. إن ما هو محلى يتم إدراكه بوصفه قابلاً للإصلاح ومشمولاً تماما داخل عملية حتمية من التحرر التاريخى:

> إن جماهير العمال والقرويين بوجه خاص، الذين هم فى العادة أمّيون ولم يغادروا حدود بلدهم أو منطقتهم، يبدءون فى الاتصال بالجماعات الأخرى ويفقدون تلك العُقد التى لديهم والتى ضيّقت عليهم علاقاتهم مع الجماعات الإثنية والاجتماعية الأخرى، فيدركون دورهم المهم فى الصراع. ويتحللون من روابط الكون القروى. ويندمجون بصورة تقدّمية فى بلدهم والعالم ... وعلى ذلك فإن صراع التحرر المسلح ينطوى على مسيرة قسريّة حقيقيّة على طول الطريق نحو التقدم الثقافى.

(كابرال، يناير ١٩٦٩)

(انظر أيضًا التفسير الذى يقدمه إدوارد سعيد (١٩٩٣: ٢٦٤) لخطاب القومية المضاد والأكثر تقدمًا الذى وظفته تلك الشخصيات البارزة التى ظهرت مبكرا واتّسمت بمناهضتها للكولونيالية مقارنة بالخطاب النكوصى لبعض القوميين المحدثين فى عصر ما بعد الكولونيالية.)

لكن إسهامات "كابرال" حازت على دراية أقل من تلك التى حازتها إسهامات "فانون" الذى كانت ممارساته السياسية – وهو أمر يمكن التدليل عليه – أقل تطورًا، هذا برغم أن نظرياته بشأن تشكّل الوعى الكولونيالى كانت ضمن الإسهامات الأقوى على الإطلاق فى صياغة خطاب مؤثر مناهض للكولونيالية.

وكثيرًا ما نظرت مناهضة الكولونيالية إلى المقاومة باعتبارها منتجًا لعلاقة ثابتة ومحدَّدة يدخلها المستعمِر والمستعمَر بمناوأة صارمة تستعصى* على التهدئة. وعلى هذا النحو فقد كانت مناهَضة الكولونيالية أقل من أن تكون ملَمَحًا من ملامح **المستعمرات الاستيطانية**، حيث ظهر شكل أوضح من أشكال التواطؤ بين القوة الكولونيالية والمستوطِن، على سبيل المثال، فى قمعهما **للسكان الأصليين**. وتُظهر المستعمرات الاستيطانية قوة أنماط التمثيل الثقافى الصُّلبيّة فى إحداث **هيمنة** أقوى وأتمّ للثقافة الكولونيالية.

وبالنسبة لأى باعثٍ مناهِضٍ للكولونيالية، يعدّ الكفاح فى المستعمرات الاستيطانية من أجل توضيح الفوارق الاقتصادية والسياسية الكامنة فى علاقة كولونيالية، بمعنى الانتقال إلى وعى بالروابط المحدودة والتّنسبيّة بين المستعمَرة والقوة الكولونيالية، أمرًا محوريًّا. وفى أوضاع مستعمَرة المستوطنين قد تحدث المقاومة عند مستوى الممارسة الثقافية قبل الإفصاح عن الأهمية السياسية لتلك المقاومة أو إدراكها.

للاستزادة: كابرال ١٩٧٣؛ ديفيدسون ١٩٩٤؛ فانون ١٩٦١؛ نجوجى ١٩٨١ أ؛ سليمون ١٩٩٠.

apartheid

أبارتايت(١): مصطلح استعير من اللغة الأفريكانية ويعنى "الفصل **separation**"، واستخدم فى جنوب إفريقيا للإشارة إلى السياسة التى ابتدأتها حكومة

---

(١) تعنى سياسة الفصل العرقى/التمييز العنصرى. ورَد نطق الكلمة بعدة أشكال: "أبارتهايت" و"أبارتايت" و"أبارتايد" فى قاموسى أكسفورد وميريام وبستر.

الحزب الوطنى بعد عام ١٩٤٨، وغالبًا ما ينقل إلى الإنجليزية فى العبارة التى تبدو غير جارحة "سياسة التنمية التمييزية" (policy of separate development). ولقد سُبقت سياسة "أبارتايت" فى عامى ١٩١٣ و١٩٣٦ بقوانين الأرض (Land Acts) التى قيّدت مساحة الأرض المتاحة للمزارعين السود بنسبة ١٣ فى المائة. ولكن فى عام ١٩٤٨ سُنّت قوانين أبارتايت (Apartheid laws)، بما فى ذلك قانون التسجيل السكانى (Population Registration Act)، الذى سجّل كل السكان حسب تصنيف للمجموعات العرقية، وكذا قانون الخدمات المختلطة (Mixed Amenities Act)، الذى ينظِّم الفصل العنصرى فى استغلال الخدمات العامة، وكذلك قانون مناطق المجموعات (Group Areas Act) الذى فصل بين الضواحى، وأيضا قانون الانحراف الأخلاقى (Immorality Act) الذى حظر الزواج المختلط بين السود والبيض، وأخيرا تأسيس ما بات يعرف باسم "بانتوستان" أو موطن أبناء البلد الأصليين، وهى المناطق التى حُبِست فيها نسبة هائلة من السكان السود.

ونظريًّا كان المفترض من إنشاء "البانتوستانات" تقديم حل للتوتر العرقى فى جنوب إفريقيا بتوفير سلسلة من المقاطعات أو المناطق المخصصة التى يمكن للأعراق المختلفة أن تحقق فيها النمو حيث يعيش بعضها بمعزل عن بعض تحت مظلة الدولة. ولكن لأن الأقلية البيضاء استبْقَت لنفسها غالبية مساحة الأرض، وكذلك كل المقاطعات القابلة للنمو الاقتصادى فعليًّا، بما فى ذلك المناطق الزراعية الخصبة والمناطق التى تتمتع بإمكانية التعدين فيها، فإن هذه السياسة كانت من حيث التطبيق وسيلة لإضفاء الصبغة المؤسسية على تفوق الرجل الأبيض والحفاظ على هذا التفوق. ولأن الاقتصاد كان يتطلب هيكلاً كبيرًا من العمالة من غير البيض لتعيش على مقربة من المناطق التى يقطنها البيض، حيث يوفرون عمالة رخيصة، فقد أفضى قانون مناطق المجموعات إلى نمو مقاطعات أو ضواحٍ خاصة قائمة على الفصل العنصرى، تستهلك مساكن رخيصة، مثل منطقة "سويتو" سيئة

السمعة (ضواحى الغرب الجنوبى South West Townships) جنوب جوهانسبرج.
وبموجب نفس القانون تعرّض الأشخاص المنحدرون من أصول إفريقية أو أصول مختلطة (Cape Coloured)[1] أو أصول هندية للإبعاد بالقوة عن المناطق الحضرية التى عاشوا فيها لأجيال عديدة. وكثيرًا ما يُستشهد بالمقاطعة السادسة (District Six) – تلك المقاطعة سيئة السمعة القائمة فى قلب العاصمة كيب تاون التى سوّيت بالأرض ثم لم يُعَدْ تعميرها إلى الآن، وأُبعد سكانها ذوو العرق المخلّط بموجب القانون – كنموذج لهذا الملمح فى سياسة الفصل العرقى.

وقد امتدت سياسة الفصل العرقى إلى كل جوانب المجتمع، فكان هناك أقسام منفصلة فى المواصلات العامة والمقاعد العامة والشواطئ والعديد من الخدمات الأخرى. واستمرت سياسة الفصل العرقى إلى حد أبعد باستخدام قوانين العبور (Pass Laws) التى فرضت على غير البيض أن يحملوا جوازًا مروريًّا يحدد هويّاتهم، وما لم يكن مطبوعًا عليه ختم إجازة بالعمل لا يسمح لهم بالوصول إلى مناطق البيض. لم يكن الأساس العنصرى لتلك السياسة أفحش من ذلك فى أية بقعة أخرى، ولا كان تطبيقها أغرب من ذلك، إذ أقدمت الحكومة على إعادة تخطيط خريطة الأعراق فصنّفت الأفراد بوصفهم سودًا وملونين وهنودًا وبيضًا. وقد كانت غالبية هذه التصنيفات الجديدة، كما هو متوقع، تتجه نزولاً داخل تسلسلاً هرمى للأعراق فرضه البيض. وقد أظهرت هذه العملية محض الاختلاق الذى ينطوى عليه الإيحاء بأن هذه التقسيمات العرقية كانت إما ثابتة أو مطلقة، وكذا الحاجة إلى تمرير قانون ضد **تزاوج الأجناس** (بين الأعراق المختلفة). أما القانون المعروف باسم قانون الانحراف الأخلاقى الموضوع لحماية "النقاء العرقى" فقد كشف عن الرغبة فى إعادة صياغة حقيقة أن المجتمعات فى جنوب إفريقيا تمازجت واختلطت على مدى قرون على المستوى الثقافى والعرقى.

---

(١) شخص من جنوب إفريقيا من عرق مخلّط من الأبيض والأسود أو أصول آسيوية شرقية.
(Longman Dictionary of Contemporary English)

ولقد ذاع انتشار مصطلح "أبارتايت" على نطاق واسع، وأصبح من الشائع استخدامه خارج نطاق الوضع فى جنوب إفريقيا ليشير إلى جملة من الأوضاع التى أُضفيت فيها صبغة مؤسسية على التمييز العنصرى بقوة القانون. وفيما يعدّ حالة قصوى فى هذا السياق استخدم فيلسوف ما بعد البنيوية والناقد الثقافى "جاك دريدا" هذا المصطلح فى مقال مؤثّر فأشار إلى أن هذا المصطلح اكتسب صدىً بوصفه رمزًا جعله نموذجًا أصليًّا للتمييز والإجحاف أمام الثقافة العالمية فى الفترات التالية فى القرن العشرين (دريدا ١٩٨٦).

للاستزادة: لابنج ١٩٨٧، برايس وروزبيرج ١٩٨٠، وودز ١٩٨٦.

appropriation

استحواذ: يستخدم هذا المصطلح لوصف الطرق التى من خلالها تستحوذ مجتمعات ما بعد الكولونيالية على تلك المظاهر الخاصة بثقافة القوة الإمبريالية ولغتها وقوالب الكتابة لديها وأفلامها ومسرحها، بل وحتى نماذج الفكر والحجاج مثل العقلانية والمنطق والتحليل – علّها تخدمها فى صوغ هويّاتها الاجتماعية والثقافية الخاصة. وتستخدم هذه العملية أحيانًا لوصف الاستراتيجية التى تسعى من خلالها القوة الإمبريالية إلى دمج المنطقة أو الثقافة التى تستكشفها وتغزوها بوصفها منطقة أو ثقافة مملوكة لها (سبير 28 :1993). ومع ذلك تركّز نظرية ما بعد الكولونيالية – عوضًا عن ذلك – على استكشاف الطرق التى تتمكن من خلالها الثقافة المقهورة أو المستعمَرة من توظيف أدوات خطاب القوة المهيمنة من أجل مقاومة سيطرتها السياسية والثقافية.

وقد يصف الاستحواذ أعمال الاستيلاء فى نطاقات ثقافية متنوعة غير أن أكثرها فعالية هما نطاق اللغة ونطاق النصيّة. فى هذين النطاقين يُستحوذ على اللغة

السائدة وقوالبها الخطابية من أجل التعبير عن خبرات ثقافية متباينة* على نحو واسع، وإقحام هذه الخبرات فى الأساليب السائدة للتمثيل حتى تصل إلى أوسع نطاق ممكن من المتلقّين. وقد سجل "تشينوا أتشيبى" (بالنقل عن جيمس بولدوين) ملاحظة ذهب فيها إلى أن اللغة التى تستخدم بهذه الكيفية يمكن أن "تحمل عبء خبرة أخرى"، وغدت هذه الملحوظة واحدة من أشهر البيانات المتعلقة بقوة "الاستحواذ" فى الخطاب ما بعد الكولونيالى. وبرغم ذلك فإن مجرد استخدام لغة الدولة المستعمِرة قد واجه معارضة من كتّاب مثل "نجوجى"[(١)] (نجوجى ١٩٨١ أ)، وهو الكاتب الذى بعد أن حقق نجاحًا فى الكتابة باللغة الإنجليزية طَرَحَ لغة المستعمِر السابق من أجل أن يسطُر روايته ومسرحياته بلغة "جيكويو **Gikuyu**". وبرغم ذلك، استمر "نجوجى" فى الاستحواذ على قالب الرواية نفسه، وقد حاجَجَ البعض بأن نجاح أسلوبه السياسى ذاته بشأن نبذ اللغة الإنجليزية قد ارتكز على شهرته ككاتب بهذه اللغة نفسها.

من ناحية أخرى فإن العديد من الكتاب الآخرين من غير أصحاب اللسان الإنجليزى ممن اختاروا الكتابة بالإنجليزية لم يفعلوا ذلك لأنهم عَدّوا لغتهم الأم غير وافية، ولكن لأن لغة المستعمِر قد غدَت وسيلة للتعبير تصل إلى أعرض طيف ممكن من المتلقّين.

ومن جهة أخرى يحاجج كُتّاب مثل "تجوجى" بأنه طالما أن التواصل بالإنجليزية داخل المجتمعات ذاتها فى مرحلة ما بعد الكولونيالية غالبًا ما يكون مقصورًا على النخبة المتعلمة، فإن جمهور المتلقين الأكبر يكون فى أغلب الأحيان

---

(١) كاتب كينى (٥ يناير ١٩٣٨ –) تتضمّن أعماله روايات ومسرحيات ومقالات ونقد وأدب الطفل، عاش فى الولايات المتحدة منفيًّا منذ إطلاق سراحه من السجون الكينية فى ١٩٧٧، وعمل محاضرًا فى عدد من الجامعات الأمريكية.

"Ngugi wa Thiong'o." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*: (2010)

خارج البلد أو محصورًا فى طبقة **الوكلاء** داخل المجتمع. ولطالما كان هذا الجدال متواصلاً ومعلّقًا.

وهذه الحجج المبنية على الأثر السياسى لاختيار اللغة الإنجليزية كوسيلة للتعبير كثيرًا ما يعارضها زعم بديل بأن اللغة ذاتها تجسد ثقافة بطريقة غير متيسّرة لمتحدّثى لغة أخرى. ويحاجج هؤلاء النقاد والكتّاب الذين يوظّفون لغات القوى الكولونيالية السابقة لاستخداماتهم بأنه على الرغم من أن اللغة قد تخلق سياقات عاطفية مؤثرة من خلالها تتشكّل الهويات المحلية، وبينما قد يبدو استخدام اللغات غير المحلية لهذه المجتمعات، نتيجة لذلك، أمرًا يتمتع بقدر أقل من **الأصالة** مقارنةً بالنصوص المكتوبة بلغات أهل البلد الأصليين، فإن هذه اللغات لا تشكّل فى ذاتها قالبًا غريبًا غير قابل للتغيير، كما أن هذه اللغات قد تُوظّف للتعبير عن رؤى لها من القوة والتأثير المماثل تماما ما يجعلها تؤلّف نصوصًا مناهضة للكولونيالية. كذلك فقد تثمر أيضًا نتائج أبعد من ذلك لا يمكن للغات أهل البلد الأصلية أن تُثمرها بسهولة، فتقدم أسلوبًا مختلفًا للمقاومة الما بعد كولونيالية فى وجه الهيمنة الثقافية.

وبالاستحواذ على لغة القوة الإمبريالية، وأشكالها الخطابية، وأساليبها فى التمثيل تصبح مجتمعات ما بعد الكولونيالية قادرة، والحال كذلك، على الدخول بسهولة أكبر فى الخطاب السائد، أو إقحام مفردات واقعها الثقافى، أو توظيف اللغة السائدة لوصف ذلك الواقع لجمهور أعرض من القراء. ومن ناحية أخرى يشعر العديد من الكتّاب أنهم بالإضافة إلى تشجيع الترجمة بين كل اللغات المستخدمة فى مختلف المجتمعات فى مرحلة ما بعد الاستعمار (بما فى ذلك ترجمات اللغات الأصلية لأهل البلد إلى الإنجليزية وإلى لغات أصلية لسكان أصليين آخرين)، فإنه من المهم بنفس القدر التأكيد على الحاجة إلى مؤسسات حواضرية وممارسات ثقافية حتى ينفتحوا على النصوص المكتوبة باللغات الأصلية لأهل البلد من خلال تشجيع الباحثين الحواضريين على تعلم هذه اللغات واستخدامها.

authentic/authenticity

أصيل/أصالة: كانت فكرة وجود ثقافة أصيلة فكرةً حاضرةً فى العديد من مجادلات جرت مؤخرًا بشأن الإنتاج الثقافى فى مرحلة ما بعد الكولونيالية. ولقد أثارت، على وجه الخصوص، المطالبة بنبذ تأثير الحقبة الكولونيالية فى برامج **تفكيك الاستعمار** الفكرةَ التى تذهب إلى وجود أشكال وممارسات معينة "غير أصيلة"، وحاججَت بعض الدول الماضية فى طريق تفكيك الاستعمار من أجل استرجاع الأعراف والتقاليد الأصيلة لمرحلة ما قبل الكولونيالية. أما المشكلة التى تكتنف مثل هذه المزاعم المتعلقة بالأصالة الثقافية أنها غالبًا ما تصبح متورطة فى وضع ثقافى **جوهرانى** تتحول فيها الممارسات الثابتة إلى أيقونات بوصفها تنتمى إلى **السكان الأصليين** بشكل أصيل، ويتم إقصاء ممارسات أخرى بوصفها هجين وملوّثة. ويقتضى هذا ظهور نتيجة طبيعية: خطر غض الطرف عن احتمالية دخول الثقافات فى مراحل تطور وتغيّر حينما تتبدل ظروفها.

ومما له دلالة أن هذا التوجه لم يكن مَلمَحًا شائعًا فى أعمال الكُتاب الأوائل المناهِضين للكولونيالية ممن وظّفوا النموذج الماركسى للثقافة (انظر **مناهَضة الكولونيالية**). وقد وجدت نماذج ما بعد البنيوية أن المسألة أصعب من أن يُبتّ فيها بقولٍ فاصلٍ، إذا لعلها تعكس المشكلة السياسية لاكتشاف أرضٍ صلبة للممارسة المادية الملموسة فى تحليل يؤكد التقلّب (انعدام الاستقرار) الجذرى للعلامات والصعوبة الأساسية والمستمرة الخاصة بـ"ترسيخ" أنظمة فى "فضاء" حيادى، وملموس، وخارج نطاق الخطاب. وقد تُتخذ **الجوهرانية** الثقافية، التى تعدّ محلّ تساؤل من الناحية النظرية، كموقف سياسى استراتيجى فى الكفاح ضد القوة الإمبريالية. وكما هو جلى فإن أنواعًا معينة من الممارسات تعدّ غريبة بالنسبة لثقافة ما بينما لا تعدّ كذلك بالنسبة لثقافات أخرى، وهذه نقاط قد تُستغل بوصفها مُحدِّدات مهمة وتغدو هى الوسيلة التى من خلالها تتمكن تلك الثقافات من مقاومة القمع ومعارضة التجنيس الذى تفرضه القوى العالمية.

وعلى الرغم من ذلك، يبقى بروز تمثيلات معينة ثابتة ونمطية للثقافة مصدر خطر. إن الجنوح نحو توظيف دوال عامة لثقافات قد تمتلك تنويعات عديدة داخل كل منها قد يدهس تحت سنابكه الاختلافات الحقيقية التى توجد داخل مثل هذه الثقافات. وواسمات الاختلاف الثقافى قد تُدرَك حقًّا بوصفها دوالاً ثقافية أصيلة، ولكن ادّعاء الأصالة هذا يمكن أن ينطوى على أن هذه الثقافات ليست خاضعةً للتغير.

وقد يكون استخدام دوال الأصالة جزءًا محوريًّا ضمن محاولة العديد من المجتمعات الخاضعة لسلطان غيرها لأن تدافع عن وجودها المستمر والشرعى حيث إنها أصبحت حتمًا مهجّنة وخاضعة لتأثير تغيرات اجتماعية وثقافية مختلفة. ولكن من شأن التعريفات شديدة الصلابة أن تؤثر سلبًا على مثل هذه المقاومة إذا ما استخدمتها مجموعة مهيمنة لفرض رقابة على الحدود الفاصلة المحدِّدة للثقافة (جريفيث ١٩٩٤: ٦).

للاستزادة: في Fee ١٩٨٩؛ وجريفيث ١٩٩٤.

B

binarism

الثنائية: مصطلح مشتق من "ثنائى (binary)"، ويعنى تأليفًا بين شيئين، أو زوجًا أو "اثنين"، أو ازدواجية (قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية). وهو مصطلح شائع الاستخدام بمعانٍ متمايزة فى مجالات عديدة، وهو كذلك مصطلح له مجموعات خاصة من المعانى فى نظرية ما بعد الكولونيالية.

وكانت بداية الانشغال بمصطلح الثنائية قد ترسّخت على يد عالم اللغويات البنيوى الفرنسى "فرديناند دى سوسير" الذى قال بأن للعلامات معانِى، ليس بالإشارة البسيطة إلى الأشياء فى الواقع وإنما بمقابلتها بالعلامات الأخرى. فكل علامة هى فى ذاتها وظيفة داخل ثنائية بين الدالّ، أى "الإشارة" أو الصوت أو الصورة التى تُحيل إليها الكلمة، والمدلول، أى دلالة الإشارة أو المفهوم أو الصورة الذهنية التى تستدعيها. وقد ذهب "سوسير" إلى أنه على الرغم من أن الرابط بين الدالّ والمدلول رابط اعتباطى **arbitrary** (بمعنى أنه لا يوجد رابط فى الطبيعة يستوجب أن تقترن كلمة "كلب" بالحيوان المسمى بهذا الاسم)، فإنه بمجرد تأسيس هذا الرابط غير المنطقى فإنه يصبح ثابتًا للجميع ممن يتحدثون تلك اللغة.

وفى حين تؤدى العلامات معانى باختلافها عن العلامات الأخرى، فإن المقابلة الثنائية هى أكثر أشكال الاختلاف الممكنة تطرفًا: الشمس/القمر، الرجل/المرأة، الميلاد/الوفاة، الأسود/الأبيض. إن مثل هذه المقابلات، التى تمثّل كل واحدة منها نظامًا ثنائيًّا، شائعة جدًا فى البنية الثقافية للواقع. والمشكلة فى هذه الأنظمة الثنائية أنها تقمع الفضاءات الغامضة أو الخلالية بين الفئات المتقابلة، بحيث إن أية منطقة رمادية تظهر، ولنقل على سبيل المثال، بين فئتى

الرجل/المرأة، أو الطفل/البالغ، أو الصديق/ الغريب، تصبح مستحيلة من وجهة نظر المنطق الثنائى، وتغدو منطقة تابوهات فى الخبرة الاجتماعية.

وقد أظهرت النظريات المعاصرة لكل من ما بعد البنيوية و**النّسويّة** المدى الذى تحتّم فيه مثل هذه الثنائيات وجود تسلسل هرمى جائر (**violent**) يكون فيه أحد مصطلحى التعارض مهيمنًا على الدوام (الرجل مهيمنًا على المرأة، والميلاد على الموت، والأبيض على الأسود)، بالإضافة إلى أن المقابلة الثنائية توجد حقًّا كى تشدّد على هذه الهيمنة والتسيّد. وهذا يعنى أن أى نشاط أو حالة لا تنطبق عليها مقاييس المقابلة الثنائية سوف تصبح خاضعة للقمع أو للممارسة الطقوسية. فعلى سبيل المثال، تُعامَل المرحلة التى تتوسط الطفولة والرشد – أى مرحلة الشباب – بوصفها فئة شائنة، أو طقس انتقال(١) خاضع لقدر كبير من الريبة والقلق. ومن ثمّ فإن الحالة الواقعة بين الثنائية، مثل ثنائية المستعمِر/ المستعمَر، سوف تثبت دلالات الازدواج الوجدانى الحاد الذى يتجلّى فى **التقليد**، أو الانفصام الثقافى، أو أنواع مختلفة من الهوس بالهوية، أو أن هذه الحالة سوف تُسخِّر الطاقة لأجل التأكيد على جانب دون آخر فى الثنائية، على سبيل المثال التمركز حول الأنجلوساكسونية أو القومية.

ويعدّ المنطق الثنائى **للإمبريالية** تطورًا فى ذلك النزوع الذى يبديه الفكر الغربى بوجه عام نحو رؤية العالم فى ضوء المقابلات الثنائية التى تؤسس علاقة هيمنة وتسيّد. ويمثل التمييزُ البسيط بين المركز/الهامش، المستعمِر/المستعمَر، عاصمة المستعمرة/الإمبراطورية، متحضّر/بدائى، بفعاليّة كبيرة التسلسلَ الهرمى الجائر الذى تقوم عليه الإمبريالية وتخلّده. وتتصل المتقابلات الثنائية بنيويًّا بعضها

---

(١) طقس انتقال (rite of passage): مصطلح يشير إلى حدث احتفالى، مرصود فى كل المجتمعات المعروفة تاريخيًّا، يميز الانتقال من حالة اجتماعية أو مكانة دينية إلى غيرها. كان أول من سكّ المصطلح "أرنولد فان جينيب" (١٨٧٣ – ١٩٥٧) فى مؤلفه الأشهر "طقوس الانتقال؛ ١٩٠٩".

"rite of passage." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite.* (2010)

ببعض، وفى الخطاب الكولونيالى قد يكون هناك شكل مختلف للثنائية الجذريّة الواحدة – مستعمِر/ مستعمَر – والتى يعاد التعبير عنها فى أى نصٍّ معين بعددٍ من الطرق، مثل:

المستعمِر: المستعمَر

أبيض: أسود

متحضّر: بدائى

متقدم: متأخر

خيّر: شرير

جميل: قبيح

إنسانى: وحشى

مُعلّم: تلميذ

طبيب: مريض

ويشكّل المفهوم الثنائى فئة شائنة بين المصطلحين الاثنين، وهى فئة سوف تكون نطاق التّابو، ولكن بنفس القدر من الأهمية، يمكن قراءة البنيان من أعلى إلى أسفل وكذا من اليمين إلى اليسار، بحيث تكون كلمات: المستعمِر، والأبيض، والإنسانى، والجميل، جملةً ضد المستعمَر، والأسود، والوحشى، والقبيح. وكما هو واضح، يحتلّ المفهوم الثنائى أهمية كبرى فى تشكيل المعانى الإيديولوجية بصفة عامة، ويعدّ مفيدًا للغاية فى بنية الإيديولوجيا الإمبريالية. وتتسع البنية الثنائية، بصيغها المختلفة للمفهوم الثنائى الضّمنى، للبواعث الثنائية الجذرية داخل الإمبريالية مثل دافع "الاستغلال" ودافع "التمدين". وهكذا فقد نكتشف أيضًا أن كلمات المستعمِر، والمتحضر، والمعلم، والطبيب قد تأتى مُناقِضة لكلمات المستعمر، والبدائى، والتلميذ، والمريض بوصفها امتدادًا يسيرًا نسبيًّا للبنية الثنائية

للهيمنة والتسيّد. وفى الواقع، وكما نحن على وعى متزايد بطبيعة الحال، فإن أحد الطرفين يعتمد على الآخر بطريقة أكثر تعقيدًا بكثير مما يوحى به* هذا البناء الثنائى المبسّط، مع اضطلاع الفئات الأولى "بالمهمة التمدينية" التى تعمل بوصفها قناعًا يستتر خلفه الاستغلال المحض لأولئك الذين أُودعوا الخانات الضدّ، حيث كثيرًا ما تحجب وتبرّر الفئةُ الأولى الفئةَ الثانية، وذلك على النحو الذى عرض له "جوزيف كونراد" بوضوح فى روايته "قلب الظلام".

ومع ذلك فالتمييزات الثنائية ليست مدفوعة بالضرورة برغبة فى الهيمنة والتسيّد. ولقد تناول ديفيد سبير (١٩٩٣: ١٠٣) دراسة الطرق التى حاول من خلالها "روسّو" فى رسالته "مقال فى أصل اللغات (**Essay on the Origin of Languages**)" أن يثبت "حيوية ودفء" اللغات الشرقية مثل العربية والفارسية. ولكن باستخدامه "منطق ودقة" الكتابة الغربية ليفعل هذا، يبطل "روسّو" قيمة هذه اللغات بكل حسم لأنها تصبح موسومة بافتقارها البدائى للنظام العقلانى والثقافة العقلانية. وعلى الرغم من أن "روسّو" يستهلّ أطروحته بكيل الإطراء لهذه اللغات، فهو ينجح فى تأكيد الثنائية بين العلم والفهم والصناعة والكتابة الأوربية من جهة، والبدائية واللاعقلانية الشرقية من جهة أخرى.

وقد يحاجج البعض بأن نطاق نظرية ما بعد الكولونيالية نفسه هو منطقة "التابو" – منطقة تداخل بين هذه المتقابلات الثنائية الإمبريالية، تلك المنطقة التى يخلخل فيها الازدواج الوجدانى والهُجنة والتراكُب (**complexity**) باستمرار يقينيات المنطق الإمبريالى.

وفضلاً عن تسليط الضوء على الفضاءات البينية تُخلخل نظرية ما بعد الكولونيالية كذلك العلاقات البنيوية للنظام الثنائى ذاته، كاشفةً عن التناقضات الجذريّة للنظام الذى قد يتضمّن، على سبيل المثال، ثنائيات المتحضر/البدائى أو الإنسانى/الوحشى مع الطبيب/المريض أو حامل مشعل الاستنارة (**enlightener**)/متلقى الاستنارة (**enlightened**). وبهذه الطريقة تكشف نظرية ما

بعد الكولونيالية النقاب عن التناقض العميق فى بنية العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية التى يمكن أن تحطّ من قدر الشخص أو تضفى عليه مثالية، أو تسمُه بالشيطانية أو تخلع عليه سمات شَبَقيّة.

ولعل من أفجع الأنظمة الثنائية التى خلّدتها الإمبريالية تلفيق مفهوم **العرق**. فاختزال الاختلافات الجسمانية والثقافية المركّبة داخل المجتمعات المستعمرة وفيما بينها فى معارضة بسيطة بين الأسود/الأسمر/الأصفر/الأبيض هى فى واقع الأمر استراتيجية لتأسيس ثنائية الأبيض/غير الأبيض التى تؤكّد على علاقة هيمنة وتسيّد. وهكذا من خلال سد المنافذ على استمرار التنوع الإثنى الشاسع، وإقصاء نطاق الإثنية والتمازج العرقى والخصوصية الثقافية بالكامل بتحويله إلى تابو واحد أو حالة الآخرية تَجرّ الإمبرياليةُ مفهوم العرق إلى ثنائية بسيطة تُظهِر منطقها الخاص بشأن القوة والسلطان. ويحدق الخطر بالمقاومة المناهِضة للكولونيالية حينما تُقلَب المعارضة الثنائية ببساطة بحيث يصبح "الأسود" أو "المستعمَر"، على سبيل المثال، هى المصطلحات المهيمنة. ويحصر هذا الأسلوب مشروع المقاومة فى معارضة سيمائية أسّسها الخطاب الإمبريالى.

وقد وُجِّه قدر كبير من نظرية ما بعد الكولونيالية المعاصرة إلى تفتيت الطُرز المختلفة للفصل الثنائى **(binary separation)** فى تحليل الكولونيالية والإمبريالية. وعلى سبيل المثال، تأتى محاولة الروائى والناقد الغويانى "ويلسون هاريس"[1] لتفتيت النسيج البنيوى الثنائى للّغة سابقة لمساعى منظّرى ما بعد البنيوية فى النظرية الأوروبية. وهكذا ففى رواية "**Ascent to Omai**"، على سبيل المثال، يجرى التنبيه باستمرار على هذه العملية كما يوضح هذا الجزء المقتطف منها:

---

(١) روائى وناقد من دولة غويانا بأمريكا الجنوبية، ولد عام ١٩٢١، وقرض الشعر فى البداية ثم اتجه إلى الرواية، وتمتاز أعماله بغزارة المجازات الغامضة والرموز والتّورية، واختلاط الذاكرة بالأحلام والخيال والواقع.

"Harris, Wilson." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite.* (2010).

"أتذكرون؟"، ساءَلَ القاضى الشخصيات المختبئة فى حقيبته، الأقنعة المبهمة أو المُطالعين الذين ينظرون من فوق كتفيه إلى الخلف مُعاينين المستقبل: يتصفّحون صفحات كتابه سريعًا كمقامر خبير يُقلّب عملات الزمن على وجهيْها. على وجه كتبت كلمة قاضٍ، وعلى الآخر كُتبَ محكوم عليه. ومرة ثانية على وجه كلمة أب، وعلى الآخر ابن. ومرة ثالثة على أحد الوجهين عتيق وعلى الآخر حديث.

(هاريس ١٩٧٠: ٨٦)

وكنتيجة مهمة لهذه الخلخلة للأنظمة الثنائية الإمبريالية ظهر التأكيد الاستثنائى على التأثيرات التفاعلية والديالكتيكية للاشتباك الكولونيالى. وتفترض الثنائيات الإمبريالية دومًا وجود حركة فى اتجاهٍ واحد - حركة تتجه من المستعمِر إلى المستعمَر، ومن المستكشِف إلى المستكشَف، ومن الباحث والمستقصِى إلى موضوع الاستقصاء. ولكن مع بروز هويّة ما بعد الكولونيالية فى الفضاءات التناقضيّة للاشتباك الكولونيالى، لم تعد ديناميكية التغيير بالكامل مستمرة فى السير فى اتجاهٍ واحد، بل إنها فى حقيقة الأمر **تثاقفية** (**transcultural**)، مع دوران ذى مغزى كبير للتأثيرات ذهابًا وإيابًا بين الاثنين إذ إن الاشتباك مع المستعمرات قد أصبح عاملاً مهمًّا بصورة متزايدة فى بنية المجتمع الإمبريالى وفهمه لذاته.

Black Studies/black consciousness

دراسات السود/وعى السود: كان هذا النموذج واحدًا من النماذج الأولى للدراسات متعددة الثقافات التى تناولت الشعوب التى تأثّرت بالاستعمار وتركزت على الأفارقة ممن نُقلوا واستُعبدوا أو أُجبروا على العيش فى الشتات بسبب **الكولونيالية** و**الرّق**. وقد تطوّرت هذه الدراسات بصورة رئيسيّة فى الولايات

المتحدة الأمريكية. وتنامى هيكل من النصوص والمؤسسات المكرّسة لتعليم السود وتطويرهم (والذى ربما تجلّى على الأخص فى تأسيس الكلية التى أصبحت فيما بعد جامعة هاوارد **Howard University**) فى القرن التاسع عشر على يد مفكرين أمريكيين سود من أمثال "فردريك دوجلاس" (حوالى ١٨١٧ – ١٨٩٥) و"بوكر ت. واشنطن" (١٨٥٦ – ١٩٠١) و"و.إ.ب. دو بوا" (١٨٦٨ – ١٩٦٣)، وهم رجال إمّا وُلدوا عبيدًا أو كانوا أبناء عبيد، بالإضافة إلى آخرين مثل "ماركوس جارفى" (١٨٨٧ – ١٩٤٠) الجامايكى الذى استوطن الولايات المتحدة الأمريكية. دعا هؤلاء النفر من المفكرين إلى تقصّى السمات المميّزة للعناصر الثقافية الإفريقية فى المجتمعات الأمريكية والكاريبية.

وقد تبع النمو واسع الانتشار لدراسات السود (سواء الأمريكية الإفريقية أو الكاريبية الإفريقية) النزوع نحو النشاط السياسى فى مجال الحقوق المدنية فى حقبة الستينيات من القرن العشرين. وسرعان ما رسّخت دراسات السود نفسها فى مؤسسات الولايات المتحدة بوصفها نموذجًا مؤثرًا لاستقصاء كل سمات **الشتات** الزنجى الإفريقى. وقد شجّعت هذه الدراسات استقصاء الأصول الإفريقية للاستخدام الكاريبى والأمريكى للّغة والممارسات الثقافية (انظر **الكريولية**)، وفحصت التأثير متعدد الثقافة على إفريقيا نفسها من قِبل المفكرين الأمريكيين والكاريبيين أمثال "ألكسندر كرامل" (1819 – 1898) و"إدوارد ويلموت بلايدن" (1832 – 1912)، وهما رمزان مؤثّران جدًا هناك فى القرن التاسع عشر مع تأسيس مستعمرات العبيد المحرَّرين فى ليبيريا وسيراليون. وخلال تاريخها تأثرت دراسات السود إلى حد ما بنموذج الحركة الفرانكفونية **للزنوجية** غير أنها سبقت تلك الحركة تاريخيًّا ودامت بعدها. وفى ستينيات القرن العشرين اعتنقت هذه الدراسات العديد من الأفكار التى طوّرها المفكرون التابعون **لفانون** والتمست، فى نموذج حركة وعى السود، تصحيح الصورة السلبية للذات التى زُرعت داخل نفوس كثيرين من السود نتيجة تاريخهم الطويل فى الاسترقاق والمعاملة التمييزية – تلك المعاملة التى غَدَت

حتمية، بحسب ما نوّه إليه "فانون"، من خلال وضوح "اختلافهم" الــذى لا تخطئــه عين ("حقيقة السواد" فى مؤلّف فانون ١٩٥٢: ١٠٩ – ١٤٠).

وقد تبنّت حركات متنوعة فى مناطق مختلفة حول العالم عناصــر برنــامج وعى السود، على سبيل المثال فى أستراليا ونيوزيلندا حيث استخدم سكان أستراليا الأصليين وجماعات الموري (**Maori**) مفهوم "السواد" بوصــفه دالاً إثنيًّــا، وبــين ظهرانى العديد من "شعوب الملونين" من أهل الشتات ممــن يــشكلون الآن نــسبة متزايدة من أهل المركز الحضرى الأوروبى القديم حيث وُظّف مصطلح "الأســوَد" لتعيين **إثنيّة** جديدة (هول **1989**).

للاستزادة: بلاسينجيم 1971 ، ميرسر 1994 ، مويكابو 1981، وايــت 1985.

C

cannibal

آكل لحوم البشر: يتمتع هذا المصطلح الذى يشير إلى الإنسان الذى يأكل لحم البشر بأهميّة خاصة لدى حقل دراسات ما بعد الكولونيالية نظرًا لإبرازه تلك العملية التى من خلالها تميّز أوروبا الإمبريالية نفسها عن الشعوب التى خضعت لتوسعاتها الكولونيالية، بينما يوفّر ذات المصطلح فى الوقت نفسه تبريرًا أخلاقيًّا لهذا التوسع. ويعرّف قاموس أكسفورد مدخل "آكل لحوم البشر" بأنه "الشخص (لا سيّما الهمجى)، الذى يأكل اللحم البشرى؛ آكل الإنسان؛ الشخص الذى يتغذّى على لحوم الآدميين. وكان المصطلح فى الأصل اسم علم يشير إلى الكاريبيين **(Caribs)** وهم سكان جزر الأنتيل الصغرى" (هولم **1986: 16**). وهذا التعريف بحد ذاته يعدّ إثباتًا لسمتين مرتبطتين بالخطاب الكولونيالى: فصل "المتحضر" و"الهمجى"، وأهميّة مفهوم أكل لحم البشر فى توطيد هذا التمييز. وحتى يومنا هذا لا يزال مفهوم أكل لحم البشر هو التمثيل الرئيسى للبدائيّة، برغم أن أول صياغة للمصطلح، بل وغالب الأمثلة التالية، لطالما كانت شاهدًا على استراتيجية خطابية وظفتها الإمبريالية، لا شاهدًا على "حقيقة" موضوعية.

ووفقًا لما يذهب إليه "بيتر هولم" فإن أول ظهور لمصطلح آكل لحوم البشر "**canibales**"(١) كان فى اليوميات التى سجلها "كولومبس" حيث كتب أن الأراواك **(Arawaks)** المحليين كانوا ينظرون إلى جزيرة ما نظرة رعب وذعر، يقول:

---

(١) وردت فى النص الإنجليزى بهذا الشكل "canibales" وهو اسم الجمع فى الإسبانية لما أصبح يعرف فيما بعد بـ "آكلى لحوم البشر" كما سجلها كولومبس، والكلمة محرّفة عن "Caribes" وهم سكان جزر الهند الغربية.

> إن تلك الأرض كانت ممتدة على مساحة شاسعة جـــدًا ولأهلها عين واحدة فى جبهة الرأس، وهناك آخرون يـــدعونهم "آكلى لحوم البشر". وقد أبدوا ذعرًا شديدًا من هـــذه الفئـــة الأخيرة، وحينما رأوا أن هذا المسار قـــد اتُّخـــذ، انعقـــدت ألسنتهم؛ لأن هؤلاء الناس كانوا قد أكلوا بعضًا منهم ولأنهـــم كانوا أهل حرب.

(هولم 17 – 16 :1986)

وبعيدًا تمامًا عن التساؤلات التى تكتنف مصداقيّة هذه الرواية – "استنـــساخ صورة مقتضبة لنسخة من أصل مفقود" – فإن "مدونة" كولومبس أبعد من أن تكون معاينة لهؤلاء البشر الذين دُعوا "آكلى لحوم البشر" بأنهم قد أكلـــوا آخـــرين. إنـــه مجرد نقل لحديث على لسان آخرين بلغة لم يكن لكولومبس سابق علم بها، مقرونة بإشاعة مريبة على نحو واضح بشأن أناسٍ لهم عين واحدة فى جباههم.

فلِمَ إذن المسارعة بقبول كلمة "**canibales**" باعتبارها تعنى أكلة لحوم البشر؟ ولم حلّ مصطلح "**cannibal**" بهذه الـــسهولة محـــلّ كلمـــة "**anthropophagite**"(١) لوصف من يأكلون اللحم البشرى؟ وتفسير "بيتر هولم" فى الأساس هو أن هناك ثمة صراع كامن يجرى داخل مدونة كولومبس كذلك الذى كان يحدث داخـــل الـــوعى الأوروبى بصورة عامة، بشأن كيفية تصوير العالم الجديد: صراع بين المجـــازات البلاغية الرامية إلى إضفاء المثالية على طرف والحطّ مـــن كرامـــة آخـــر، بـــين الحضارة الشرقية والهمجية. وبالقصة التى ساقها كولومبس عن آكلى لحوم البـــشر انتصر خطاب الهمجية فى مدونته حيث كتب يقول "إن آكلى لحوم البشر ما هم إلا شعب الخان الأكبر". – أى أن الحضارة الشرقية التى أُضفِى عليها الكمال والمثالية قد حلّت محلّها صورة البدائية الأكيدة لآكلى لحوم البشر، وأصـــبح وســـم **الآخـــر**

---

(١) الكلمة مشتقة من اللاتينية ويصف قاموس أكسفورد هذه الكلمة بأنها "نادرة الاستخدام".

"البدائى" بالشيطانية فى الخطاب الإمبريالى (تقريبًا منذ هذه اللحظة كما يبدو) أمـرًا يجرى تطبيعه بصورة متزايدة. إن دمج مفهومى "آكل لحم البشر" و"البـدائى" فـى علاقة ترادفية بالفعل يمتد إلى حاضرنا مثلما يدعم الخطـاب الإمبريـالى الـشعار السائد لقوة "صناعة الآخر".

لقد سُجّل أكل لحم البشر فى حوادث تتصل بالتطرف أو الشّطَط أو كممارسة طقسية من وقت لآخر كسمة للعديد من المجتمعات، لكن ظهور كلمة "آكـل لحـم البشر **cannibal**" كان مظهرًا مؤثّرًا ومميزًا على نحـو اسـتثنائى فـى خطـاب الإمبراطورية.

إن نسخ كلمة "**cannibalism**" لكلمة "**anthropophagy**" لم يكن مجرد تغيّر عادىٍّ فى وصف ممارسة أكل لحم البشر، بل كان اسـتبدالاً لمقولـة أنطولوجيـة بمصطلح وصفى. ومنذ عهد "كولومبس" أصبحت كلمة آكل لحم البشر **(cannibal)** مرادفة للهمجى والبدائى و"الآخر" بالنسبة لأوروبا، وأصبح استخدامها دلالةً علـى حالة كائن منحطّ القدر. وبهذا المعنى لعب المـصطلح دورًا مهمًّـا فـى التبريـر الأخلاقى للحكم الإمبريالى.

للاستزادة: هولم ١٩٨٦، كيلجور ١٩٩٣، أوبايسيكيرى ١٩٩٢، سانداى ١٩٨٦، سليمون ١٩٩٢.

Caribbean/West Indian

كاريبى/هندى غربى: غالبًا ما يستخدم مصطلحا "كاريبى" و"هندى غربـى" بالتبادل فيحلّ أحدهما محل الآخر للإشارة إلى البلدان الجزيرية **(island nations)** فى البحر الكاريبى والمناطق الواقعة على الشطآن المحيطة بجنوب أمريكا وأمريكا

الوسطى (مثل دولة غويانا ودولة بليز **Belize**). ولكن لتوخى قدر أكبر من الدقة، يشير مصطلح "كاريبى" إلى كل الدول الجزيرية الواقعة فى المنطقة* (والأرض اليابسة لغويانا وبليز)، بينما يشير مصطلح "هندى غربى" وحسب إلى تلك البلدان التى كانت مستعمرات بريطانية فيما مضى، أى جامايكا، وترينيداد، وباربادوس، وسانت لوشيا، وسانت فينسنت، وأنتيجوا، ودومينيكا، وغويانا (وفى بعض الأحيان دولة بليز).

كذلك يختلف منشأ كل مصطلح عن الآخر، فمصطلح "كاريبى" نشأ من تحريف للكلمة الإسبانية "**caribal**"، التى يعتقد بوجهٍ عام أنها بدورها كلمة هندية أمريكية "أُسيء التقاطها سماعيًّا". وقد برز مصطلح "الهنود الغربيين" متميزًا عن الاسم الوصفى "الهنود الشرقيين"، أو سكان "جزر التوابل" فى قارة آسيا، وكان كولومبس يقصدها كمآلٍ أخيرٍ لرحلته حينما "اكتشف" منطقة الكاريبى فى ١٤٩٢.

(انظر: آكل لحوم البشر)

cartography (maps and mapping)

علم الخرائط (الخرائط ورسمها): تعدّ الخرائط بكلا المعنيين، الحرفى والمجازى، ورسمها ممارسات سائدة فى الثقافات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. بل كثيرًا ما كان الاستعمار ذاته ناشئًا عن رحلة "الاكتشاف"، تلك الممارسة التى تخرج فيها إلى حيّز الوجود أرضٌ "غير مكتشفة". وقد تعززت عملية الاكتشاف هذه من خلال تصميم الخرائط، التى يعنى وجودها أنها وسيلة لوضع الواقع الفضائى (المكانى) للآخر داخل نص، ولتسمية أو، فى أغلب الحالات تقريبًا، لإعادة تسمية الحيّز والأمكنة فى ممارسة رمزية وحرفية للتفوّق والسلطان.

وقد أعيد تسمية الأراضى من جديد حرفيًّا فى كل الحالات، وطُمست الأسماء القديمة وحلّت الأسماء الجديدة، أو تنويعاتها المحرّفة بصياغات مأوربة

على يد مصمم الخريطة أو المستكشف، محل الأسماء واللغات الخاصة بالسكان المحليين. كان هذا ملمحًا من ملامح الكولونيالية التى استمرت ردحًا من الزمن ولم تقتصر على البلدان البعيدة غير المعروفة. ويصوّر الكاتب المسرحى الأيرلندى "برايان فريل"[١] هذا الظاهرة بجلاء فى "الترجمات"[٢]، وهى المسرحية التى تتناول وضع الخرائط لغرب أيرلندا وإعادة تسمية أماكنها على يد الجيش البريطانى فى القرن التاسع عشر، وهى عملية تعرضت فيها الثقافة الأيرلندية المحلية (الغيلية **Gaelic**) للطمس والتغيير بالمعنى الحرفى بسبب الإمبريالية البريطانية.

وتنقش الخرائط إيديولوجيتها على المنطقة الخاضعة للمسح أيضًا بطرقٍ متعددة إلى جانب تسمية الأماكن، إذ تمثل الفضاءات الخالية فى خرائط الأزمان المبكرة – بالمعنى الحرفى – "أرضًا لا تتبع دولة سيادية"[٣]، فضاءً (مهبليًّا) مفتوحًا ومُغريًا يمكن للخيال الأوروبى أن يمارس إسقاطاته عليه، فضاءً ينبغى للمستكشف الأوروبى (ذَكَرًا فى العادة) أن يَلِجَه ويتّغلغل فيه. ومثل هذه الفضاءات الخالية تستحثّ المعتقدات الخرافية الثقافية الأخرى، مثل هؤلاء الوحوش والهَمَج، الذين هم أدنى من البشر، المرسومة بوضوح فى الخرائط الأولى. ويتكرر ورود الإحالات التخيّلية (**imaginative transferences**) بكثرة. وهكذا فالخرائط الأولى لأستراليا (أرض أستراليا غير المكتشفة كما كانت تعرف فى القرن السابع عشر

(١) كاتب مسرحى أيرلندى ولد فى عام ١٩٢٩ فى أيرلندا الشمالية. حصل على عدة جوائز لأكثر من مسرحية من أعماله.

"Friel, Brian." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. (2010)*

(٢) كتبت هذه المسرحية فى عام ١٩٨٠، واختار "فريل" عام ١٨٣٣ لتدور أحداثها فيه داخل قرية صغيرة فى أيرلندا، وتتناول عدة قضايا تتراوح بين اللغة والتواصل والتاريخ الأيرلندى والإمبريالية الثقافية. (المرجع السابق)

(٣) وردت فى النص "*terra nullius*" وهى عبارة لاتينية تعنى "أرضًا غير مملوكة لأحد" أى أرضًا لا تخضع لسيادة أو هيمنة أية دولة أو أية مجموعة منظمة سياسيًّا أو اجتماعيًّا.

عندما وضعت أول الخرائط الأوروبية للساحل الشمالى)(١) تُظهر الجزء الداخلى من البلاد مأهولاً بالأفيال والأقزام. وبالمثل يَظهر من يسمون **بآكلى لحوم البشر** من الهنود (وهو مصطلح اشتقّ من التحريف للاسم الإسبانى لشعوب الكاريبى) مرارًا على خرائط المناطق الداخلية فى إفريقيا. وبالفعل بحلول بدايات القرن العشرين كان هذا المصطلح – آكلى لحوم البشر – قد أصبح مرادفًا للأفارقة فى الأدب والفكاهة الشعبيين، مثلما تشهد رسوم الكاريكاتير الهزليّة العديدة التى تمثّل آكلى لحوم البشر كأشخاص سود البشرة، لهم أنوف تخترقها عظام، يجلسون حول قِدْرٍ لشواء المبشّرين المسيحيين.

إن الاختلاق الموجود فى سرديّات مثل هذه العمليات المتعلّقة "بالاكتشاف"، الذى تبرره عملية رسم الخرائط، يجرى التأكيد عليه من خلال دور المرشد المحلى فى مثل هذه العمليات الاستكشافية، وهو الشخص الذى يرشد المستكشف للمناطق الداخلية. كذلك، فالمعرفة القَبَلِيّة بالأرض التى توفر لها هذه العملية مناخًا مسرحيًّا، والتى لا يمكن إسكاتها كليّةً فى الروايات المدوّنة لهذه الرحلات الاستكشافية، يتم تجاهلها وإسكاتها حرفيًّا من خلال رسم الخرائط، طالما أن **السكان الأصليين** لا يملكون صوتًا ولا حتى حضورًا ليكونوا مسموعين فى الخطاب الجديد للقياسات العلمية والنصوص المدونة التى تنطوى عليها ممارسة رسم الخرائط.

كما يمكن للخرائط أيضًا أن تكون أدوات مجازية (**allegorical**) للاستغلال. ففى تحليله لأطلس ميركاتور(٢) أظهر خوسيه راباسا (١٩٩٣) كيف صار تخطيط الخريطة وسيلة رئيسية **للمركزية الأوروبية** تعيّن خطوط العرض الأوروبية بوصفها نقاطًا مرجعية مركزية لإدراك العالم إدراكًا متسلسلاً تسلسلاً هرميًّا للعالم، تجسيدًا للتوجهات الأوروبية بشأن طبيعة العالم بوصفها – أى هذه التوجهات –

---

(١) العبارة اللاتينية: *Terra incognita Australis* وتعنى حرفيًا: الأرض المجهولة، ويرجع تاريخ استخدام الكلمة بحسب قاموس ميريام وبستر إلى عام ١٦١١.

(٢) نسبة للعالم الهولندى جيرادوس ميركاتور (١٥١٢ – ١٥٩٤ م)

حقيقة جغرافية. وقد خلقت الخريطة الأوروبية على أرض الواقع ما بات حقيقة عالمية جغرافية معاصرة. إن تحديد الثقافات بوصفها استوائية فى منطقة تكون درجات الحرارة المعتدلة فيها هى المعيار، أو بوصفها ذات كثافة سكانية عالية أو كثافة سكانية منخفضة، أو بوصفها مصدرًا غنيًّا أو فقيرًا – كلها تمييزات جوهرية تنتصب على قواعدها ممارسةُ الاستغلال والهيمنة. بل إن كون هذه الأساليب أيضًا ملمحًا فى خطابات الهيمنة الحديثة، مثل دراسات "التنمية"، يصوّر بوضوح إلى أى مدى قد ساهمت علوم رسم الخرائط باستمرار فى تأسيس وإعادة تأسيس أنظمة عالمية متنوعة فى القرون المعدودة الفائتة.

وبرغم أن **الإثنوغرافيا** (التى يفترض بها التوصيف العلمى الموضوعى للشعوب والحضارات "البدائية") لطالما تكبّدت وطأة الطعون من قِبل النقاد المناهضين للكولونيالية بوصفه الخطاب الفكرى الرئيسى للاستعمار، تجدر ملاحظة أن الجغرافيا والجغرافيين، وعلم وضع الخرائط قد لعبوا على الأقل دورًا مهمًّا بنفس القدر فى تدعيم موضوعات المشروع الكولونيالى وقيمه.

وقد كانت الجمعية الجغرافية الملَكية[1] محركًا أوّليًّا فى الغزوات الإمبريالية للمناطق "غير المكتشفة" من العالم، ومما له مغزى أنه وكما تصوّر رواية "كيم **Kim**" لروديارد كيبلنج (الإحالة التى تمثلها شخصية "كريتون صاهب"، رئيس المخابرات السرية فى النص هو مدير المسح العام للهند)، فإن واضع الخرائط

---

(١) الجمعية الجغرافية الملَكية أو The Royal Geographical Society جمعية بريطانية تأسست فى عام ١٨٣٠ وقد ضُمَّت إليها الجمعية الإفريقية The African Association، والمعروفة أيضًا باسم "جمعية تعزيز استكشاف المناطق الداخلية فى القارة الإفريقية" Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa التى كانت قد تأسست فى عام ١٧٨٨. كذلك ضمّت هذه الجمعية معهد الجغرافيين البريطانيين إليها فى عام ١٩٩٥.

"Royal Geographical Society (RGS)." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite.* (2010).

وماسح الأراضى الكولونيالى كان أكثر شخصية دائمة الحضور، ممثلــةً للهيمنــة الإمبريالية.

للاستزادة: كارتر ١٩٨٧؛ راباسا ١٩٩٣.

catachresis

الانتحال والتحريف: أى استخدام مصطلح للدلالة على شىء لا يـدلّ عليـه (قاموس أكسفورد للإنجليزية). ويشير[١] هذا المصطلح فى الأصل إلـى الاسـتعمال النحوى المغلوط، غير أن "جاياترى سبيفاك" استخدمته بطريقة قريبة مـن معنـى مصطلح **الاستحواذ**. الانتحال والتحريف هو العملية التى يأخذ فيها المستعمَر شـيئًا موجودًا على نحو تقليدى بوصفه ملَمَحًا من ملامح الثقافة الإمبرياليـة ثـم يعيـد تشكيله، مثل الديمقراطية البرلمانية. وعندما تتحدث "سبيفاك"، على سبيل المثـال، عن قدرة المُهمّشين (**the subaltern**) علـى "تحريـف الديمقراطيـة البرلمانيـة" (١٩٩١: ٧٠) فإنها تعنى "إقحام الشىء وإعادة تشكيله بينما هو لا يـشير حرفيًّـا للسرد السليم لبروز الديمقراطية البرلمانية" (٧٠) وبعبارة أخرى، فبينمـا خرجـت الديمقراطية البرلمانية من رحم تاريخ أوروبى خاص وثقافة أوروبية مميـزة فـإن اقتباس ثقافة مجتمع ما بعد الكولونيالية للديمقراطية البرلمانية ومواءمته إيّاها، بمـا فى ذلك على سبيل المثال، التشديد على أنه كان يوجد إرث محلى فيما قبل المرحلة الكولونيالية يتعلق بالديمقراطية البرلمانية، قد يشكّل سبيلاً للتمكين لأجل الوصـول إلى تقرير المصير بالنسبة للتابع المهمّش. وأحد الأمثلة الأخرى الشائعة للتحريـف المُفضى للتمكين استعمال مصطلح "شعب (**nation**)" لوصف جماعـة اجتماعيـة متواجدة قبل مرحلة الاستعمار، مثل "شعب الزّولـو" (**Zulu nation**)، و"الـشعب الأصلى" (**Aboriginal nation**)، و"شعب السّو" (**Sioux nation**).

للاستزادة: سبيفاك ١٩٩١.

catalysis

الحفْز: مصطلح اتّخذه الروائى والناقد الغويانى "دينيس ويلياامز" لوصف عمليات التغير العرقى والتمازج العرقى فى مجتمعات العالم الجديد (New World)[1]، وهى صيغة تتحدى نموذج "البوتقة"[2] عن عمد. إن العامل المحفّز/ مادة الحفز (catalyst)، كما يلحظ ويليامز، هو "جسد يغير المادة المحيطة به دون أن يطرأ على ذاته أى تغيير" (١٩٦٩: ١٠).

إن المجتمعات الأمريكية بالنسبة لويليامز "بوتقات تعمل بداخلها مواد حفز ذات قدرة (potency) أكبر وأقل". وتتحدى عملية الحَفز فى مثل مجتمعات هذا العالم الجديد ذات المفاهيم المتعلقة بالنقاء العرقى ونقيضه، "تزاوج الأجناس"، حيث إنه هو ما يجعل المجتمعات متفرّدة ويعطيها قدرة تفتقر إليها ثقافات العالم القديم التى تتعلّق فتشيًّا بسلسلة النسب نقية العرق.

وقد حاجَجَ "ويليامز" بأن هذه العملية "أكثر وضوحًا" فى المجتمع الغويانى عنها فى أى شعب آخر من شعوب العالم الجديد، فنبّه إلى أن فى الحفز.

> **يُستثمَر المَنى باستمرار فى بشرةٍ جديدة وقناعٍ جديد. فليس هناك ضمانة من جيل لآخر بشأن الشكل الذى سيتم تسليم المنى عليه؛ فخلافًا لمجتمعات العالم القديم تغيّب عن ثقافتنا بصورة جذرية تلك المؤسسات الفارضة للقيود، التى تؤدى وظيفة الضابط والحارس للنقاء المستمر للمنى والمحرّمات القَبَلية والدينية**

---

(١) الأمريكتان: الشمالية والجنوبية مجتمعتين فى مقابل العالم القديم الذى يضمّ أوروبا وآسيا وإفريقيا. كان أول من سكّ المصطلح المؤرخ الإيطالى بيتر مارتر (١٤٥٧ - ١٥٢٦).
(American Heritage Dictionary)

(٢) الدولة التى تستوعب وتصهر مهاجرين من ثقافات وأعراق مختلفة لتشكّل مجتمعًا متناسقًا.

والاجتماعية والنفسية التى تؤمّن وتحمى استمرارية السلالة. فما من فرد فى العالم الجديد ينبغى له أن يتكلم بتلك اليقينية المطلقة حول الانتماء العرقى الذى قد ينتسب إليه أحفاده ... ليس هناك أفارقة فى العالم الجديد؛ بل يوجد وحسب ذلك المنى الإفريقى فى حالات حَفز متنوعة، وهذه الحقيقة الخاصة بالحَفز هى عين ما يشكل تميّزنا عن كل شعوب العالم الأخرى.

(١٩٦٩: ١١ – ١٢)

ووفقا لرؤية ويليامز صارت عملية الحَفز هذه ملَمَحًا مميَّزًا لحقيقة "إنسان العالم الجديد" كما أنها صارت أيضًا بؤرة "لإطلاق طاقاته" (١٤). ووفقًا لرؤيته كذلك فإن فلسفة العالم الجديد يجب أن تنشأ من هذا التوتر المنتِج للطاقة. فهى تتولد عن مشاعر القلق وانعدام الثقة المتبادلة التى يخلقها ضغط الجماعات العرقية العديدة التى تقيّد الصورة الذاتية للآخر وتنتقص منها. وعلى الرغم من أن هذا، ظاهريًا، قد يبدو شيئًا سلبيًّا، فالطاقة المنتَجة تعد مصدرًا لإمكانية إبداعية كبيرة. ويسبب "القلق الناشئ، والإحساس بالتآكل النفسى، ومساءلة الذات" استجابة حَفزية تفضى إلى وحدة متكاملة جديدة.

وترتبط هذه العملية التأهيلية أيضًا فى رؤية ويليامز بـ "فقدان الاتحاد بالهة التربة الموروثة"، وهو ملمح آخر يميز ثقافات العالم الجديد عن نظيراتها فى العالم القديم. كذلك فقد أشار "ويليامز" إلى علامة فارقة بين مجتمعات العالم الجديد فى الأمريكتين ومجتمعات أستراليا ونيوزيلندا، على سبيل المثال، التى يَعدّها "ويليامز" ثقافات صُلبيّة لنموذج العالم القديم.

ويخلُص ويليامز إلى أنه طالما أن "الواقع" بالنسبة للمجتمع الغوياني ومجتمعات العالم الجديد الأخرى "يتوقف على حقيقة الإنسان فى عملية حفز

لا نهائية"، فالتأكيد يكون بالضرورة مُنصبًا على الحاضر. "إن الطبيعة الدقيقة والتعريف الدقيق لهذا الحاضر المُعاين فى الوعى الفردى المتأرجح هو ما يبدو لى حاسمًا فى تقييم وضعنا الثقافى وتحقيق هذا الموقف فى أعمالنا الفنية" (٣٥). وعلى ذلك فمصطلح الحَفز يختلف عن مصطلحات **الكريولية**، أو **الهُجنة**، أو **التثاقف** (transculturation) برغم أنه ينطوى على "تمازج" عرقى كولونيالى وثقافى محسوم من الوجهة التاريخية، والإنتاجات الإبداعية لهذه "المطارحات".

للاستزادة: ويليامز ١٩٦٩

centre/margin (periphery)

المركز والهامش (الحد الخارجى): لطالما كان هذا المصطلح من أكثر الأفكار إثارةً للجدل فى الخطاب ما بعد الكولونيالى، ومع ذلك فهو يتخذ موضعه فى مركز أيّة محاولة لتعريف ما حدث بالنسبة لتمثيل الشعوب وعلاقتها كنتيجة للفترة الكولونيالية. لم يكن ممكنًا للكولونيالية أن توجد على الإطلاق إلا من خلال افتراض وجود مقابلة **ثنائية** ينقسم إليها العالم. وقد اعتمد التأسيس المتدرج للإمبراطورية على العلاقة الهرمية الثابتة بوجود المستعمَر بوصفه **الآخر** بالنسبة للثقافة المستعمِرة. وهكذا فوجود فكرة الهمجى كان ممكنًا فقط إذا كان هناك وجود لمفهوم المتحضّر ليعارضها. وبهذه الطريقة شُيِّدت جغرافيا الاختلاف إذ وُضعت الاختلافات فى خرائط (**علم الخرائط**) برسم مشهد رمزى مفتوح لا يمثّل الثبات الجغرافى، وإنما يمثل ثبات السلطان.

صارت أوروبا الإمبريالية تُعرَّف بوصفها "المَركَز" داخل جغرافيا كانت على الأقل رمزية بقدر ما كانت حسيّة. فكل شيء وقع خارج ذلك المركز كان بالبداهة يقف عند هامش أو حافّة الثقافة والسلطان والحضارة.

وهكذا فقد صار مدارُ الرسالة الكولونيالية الرامية إلى جلب الهامش إلى مجال تأثير المركز المستتير التبريرَ الأساسى للاستغلال الاقتصادى والسياسى للكولونيالية، لا سيّما بعد منتصف القرن التاسع عشر.

والفكرة مثيرة للجدل لأنه قد افتُرض أن المحاولات الرامية إلى وضع تعريف لنموذج المركز/الهامش تُخلّد هذا النموذج. وفى الواقع فإن منظّرى ما بعد الكولونيالية عادةً ما يستخدمون النموذج للإيحاء بأن تفكيك مثل هذه الثنائيات يؤدى وظائف أكثر من مجرد التأكيد على استقلالية الهامش، فهذا النموذج يقوّض كذلك فكرة المركز فى حد ذاتها مفكّكًا دعاوى المستعمرين الأوروبيين بشأن وحدةٍ وثباتٍ لهما نظام مختلف عن نظام الآخرين. وبهذا المعنى فإن تفكيك نماذج المركز/الهامش (الحد الخارجى أو الحافة) الخاصة بالثقافة يُفضى إلى مساءلة مزاعم أية ثقافة بشأن امتلاكها هيكل قيم ثابت ونقى ومتجانس، ويُبرز كل الثقافات بوصفها ظواهر تشكّلت تاريخيًّا، وبالتالى فهى بُنى قابلة للتعديل.

chromatism

اللّونيّة: كلمة مشتقة من "لونى" (١٦٠٣) وهى صفة تعنى "علاقة بلون أو ألوان" (قاموس أكسفورد). ويستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى الفارق الجوهرى بين الناس على أساس لون البشرة. ويستخدم أحيانًا بالاقتران مع مصطلح "الفروق التناسلية" **genitalism**، أى التمييز بين الرجال والنساء بناء على الاختلاف البيولوجى الواضح بين الذكر والأنثى. ويوظَّف المصطلحان لتبيان المغالطة التى ينطوى عليها طرح تمييزات تبسيطية ونمطية **للعِرق** والجندر، وللإيحاء بأن مدى الاختلاف داخل هذه الفئات هو مسألة تمثيل وبنية خطابية.

class and post-colonialism

الطبقة وما بعد الكولونيالية: يتقاطع مفهوم الطبقة، مثل "الجندر" و**العِرق**، بطرقٍ مهمة مع المضامين الثقافية للهيمنة والتسيّد الكولونيالى. ويتّضح أن الهيمنة الاقتصادية كانت مهمة، إن لم تكن تحتل أهمية رئيسية فى الإمبريالية، وأن الهيمنة الاقتصادية تضمنت إعادة هيكلة الموارد الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بالمجتمعات المستعمَرة. وبالتالى كانت الطبقة عاملاً مهمًّا فى الكولونيالية، أولاً فى بناء توجهات المستعمِرين نحو جماعات وفئات مختلفة من المستعمَرين (السكان الأصليين)، ثم بين المستعمَرين أنفسهم بصورة متزايدة إذ يبدءون فى توظيف الخطاب الثقافى الكولونيالى لتوصيف الطبيعة المتغيرة لمجتمعاتهم الخاضعة للاحتلال. وعلى الرغم من ذلك، لا يتّضح بنفس القدر إلى أية درجة كانت فئات مثل الطبقة قادرة على أن تُوظّف كفئات توصيفية للمجتمعات المستعمَرة دون الخضوع لتغييرات عميقة كى تكيّف اختلافاتها الثقافية عن أوروبا.

وأول خلاف يتطلب حلاًّ هو فكرة أن أنواع الجَوْر والإجحاف، والإقصاء والاضطهاد الموجودة فى مجتمعات ما بعد الكولونيالية يمكن تفسيرها ببساطة فى ضوء مفهوم الطبقة. هل وضع المستعمَرين أنفسهم يمكن عزوه ببساطة لأفكارٍ عالمية بشأن تحديد هوية الطبقة، بحيث يمكن استيعابهم فى تصنيف عام مثل البروليتاريا الأممية دونما حاجة لفروقٍ إضافية متفردة ثقافيًّا؟ إن التحيّز **المركزى الأوروبى** و**العالمى** لمثل هذا الخلاف واضح. ومع ذلك، فمن الواضح أن فكرة **الثنائية** بين طبقة البروليتاريا وطبقة المُلاَّك كان من عدة طرقٍ نموذجًا لإدراك **المركز** ومعاملة **الهامش**، ونموذجًا للطريقة التى مارست السلطة الإمبريالية من خلالها سلطانها داخل المستعمرات.

وهذا الاقتران لا يكاد يثير الاندهاش، إذا ما نظرنا إلى حقيقة أن الأفكار المتعلقة بالطبقة والعرق كانت متضافرة بعمق فى الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر، ومع وجود شخصيات مثل "جوبينو"(١)، الذى يطلق عليه أحياناً اسم "أب العنصرية الحديثة"، مدفوعًا فى إنتاجه لنظرية عن العِرق والانحطاط العنصرى بخوفه الأرستقراطى من الانحلال الذى ولّدته القوة البازغة للبرجوازية الحضرية الجديدة (بيديس ١٩٧٠). لقد كان تسويغ المصالح الاجتماعية السياسية من خلال الاحتكام إلى الأصول العرقية ملمحًا قويًّا من ملامح الفكر الفرنسى فى القرن التاسع عشر، كما كانت أساطير النشوء، الألمانية والغيلية، تُوظّف لتسويغ مواقف مختلفة فى الصراعات الطبقية آنذاك. ويمكن العثور على صلة مماثلة فى كثير من الفكر الإنجليزى فى القرن التاسع عشر، مع احتكام النصوص الأدبية إلى أفكار بشأن الدماء النورماندية والسكسونية كملامح لجدالٍ مشابه، وإن كان أقل حدّة، بين الأرستقراطية والبرجوازية الجديدة.

وكان معنى تركّز التصنيع فى إنجلترا واستغلال المستعمرات بوصفها موارد للمواد الخام أن المجتمعات المستعمَرة لم يكن لديها أى تحكّم فى "وسائل الإنتاج". وفى الوقت ذاته ينطوى التحليل الحديث للطبقة على أشياء أكثر من تحديد هوية مالكى وسائل الإنتاج وعبيد الأجر(٢) ببساطة كما فى الماركسية الكلاسيكية.

---

(١) جوزيف أرثر جوبينو: (١٨١٦ – ١٨٨٢) دبلوماسى فرنسى وكاتب وعالم أنثروبولوجيا ومفكّر اجتماعى. تركت نظريته عن الحتمية العِرقية تأثيرًا هائلاً على تطور النظريات العرقية والممارسات العنصرية اللاحقة فى أوروبا، لاسيّما سياسات أدولف هتلر. أكّد جوبينو على تفوق العرق الأبيض على غيره، وعدّ الجنس الآرى ممثلاً لذروة الحضارة الإنسانية، وذهب إلى أن المجتمعات الآرية ستزدهر طالما أنها بعيدة عن سلالات السود والصفر، وأنه كلما انتشر تمازج الأجناس بالتزاوج زاد ضعف البشر جسمانيًّا وإبداعيًا وانحدرت البشرية نحو الفساد والانحلال.

"Gobineau, Joseph-Arthur, comte de." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite.* (2010).

(٢) الشخص الذى يتعيّش بالاعتماد الكامل على أجره من العمل لا سيّما إن كان العمل شاقًا. (American Heritage Dictionary)

فهذا التحليل يتضمن تحديد المصفوفة المعينة والمُركّبة للمصالح والتّنسُّبات (affiliations) الطبقية التى تأسست فى أعقاب الاستثمار الرأسمالى فى المستعمرات. كذلك يتضمن هذا التحليل دراسة الطرق التى يولّد من خلالها المستعمَر تقسيمات للنظام الرأسمالى، مع بروز أنماط مميزة من الرأسماليين والعمال "المحليين" ممن سيكون دورهم الاجتماعى فى الغالب ثمرة لتقاطع مكانهم فى البنيات الاجتماعية والاقتصادية الجديدة مع الهياكل الاجتماعية والاقتصادية الأقدم التى تخصّهم.

وتزداد مسألة الطبقة فى المجتمعات الكولونيالية تعقيدًا من خلال أنماط الخصوصيات الثقافية التى تتقاطع مع التصنيفات الاقتصادية العامة. فبالنسبة لـ "كارل ماركس"، والحال كذلك بالنسبة لـ "فردريك إنجلز"، كان التقسيم العام لكل المجتمعات السابقة لظهور الرأسمالية إلى مجموعتين إحداها إقطاعية والأخرى "آسيوية" يعنى فى الواقع أن يصبح إنجاز أى دراسة تفصيلية للجماعات الاجتماعية والسياسية فى المجتمعات غير الأوروبية أمرًا مستحيلاً. وهكذا فإن أحد الأمور التى لم يفسرها "ماركس"، بل ربما لم يستطع تفسيرها – وبالنظر إلى نماذج المجتمعات التى قدّمها واتصاف تلك النماذج بتوجه راسخ فى مركزيته الأوروبيّة – حقيقة أن الطبقة لا تنتقل عبر الثقافات بطريقة بسيطة، حتى عندما يعاد هيكلة تلك الثقافات على مستوى جذرى بموازاة خطوط التراكم الرأسمالى.

فأى تحليل، على سبيل المثال، لأفكار "الطبقة" فى مجتمعات مثل الهند، التى قد تُغطِّى القوى الحديثة لحقبة ما بعد الصناعة تقسيماتِها الطبقية التقليدية التى تعيد إنتاج المساوئ الاقتصادية والاجتماعية من جيل لآخر، بحاجة إلى أن يأخذ فى الاعتبار الطرق التى غالبًا ما تتقاطع وتتعارض مع الحدود الطبقية الأقدم وذلك من خلال نماذج المجموعات المقسمة طبقيًّا، مثل العمال والرأسماليين. وحيثما تقترن هذه الهويات والاختلافات فإنها قد تعزز أنماط الامتيازات أو الاضطهاد التى قد يشدد عليها التحليل الطبقى الماركسى التقليدى. وحتى مجتمعات **المستوطنين** تلك،

كأستراليا على سبيل المثال، والتى ربما تبدو كأنها تعيد إنتاج البنية الطبقية البريطانية القائمة بحذافيرها أكثر من أى نوع آخر من المستعمرات، من الواضح أنها لا تفعل ذلك دون الوقوع فى إشكاليات لا مناص منها.

وهكذا، وبرغم أن هذه المجتمعات قد تعيد إنتاج ملامح عديدة خاصة بالمركز الإمبريالى بل وقد تنظر هذه المجتمعات إلى نفسها بوصفها تنتمى صُلبيًّا لهذا المركز، فإنها غالبًا ما تشكّل أساطير تُصوّر طبيعتها الديمقراطية أو اللا طبقية، أو تسير بطول خطوط تقسيم داخلى قائم على اختلافات عرقية أو دينية متصوّرة (مستوطنات العقاب الأيرلندية الكاثوليكية، على سبيل المثال) لديها توجهات مختلفة تمام الاختلاف عن توجهات "الدولة الأم" المعترف بها رسميًّا بوصفها كذلك. ومن الواضح أن مثل هذه الأساطير المتعلقة بمذهب المساواة أو الديمقراطية لا تُظهر الحقائق الاقتصادية بما أن صور التفاوت فى الثروة تسود فى كل هذه المواقف الكولونيالية، ولكنها قد تُظهر بحق تصورات الذات عن نفسها التى تعدّ قسمات مهمة فى بِنية الميثولوجيا والهوية القومية الجديدة.

وحيث إن نظرية ما بعد الكولونيالية الحديثة قد نزعت إلى التركيز على مسائل **العِرق والإثنية**، وبدرجة أقل، على الجندر فى التعريفات الكولونيالية وما يقابلها من تعريفات الذات التى تتبنّاها الشعوب المستعمَرة، فقد واجه مفهوم الطبقة تقليلاً من شأنه. قليلة هى تلك المحاولات – إن كان ثمة وجود لها – التى بُذلت لرؤية كيف أن تشكيل فئات مثل العرق والجندر والطبقة تتقاطع وتوجد معًا، تاريخيًّا وفى الممارسات الحديثة. إن الحاجة إلى إيجاد سبل لبيان أهمية البنيات الاقتصادية فى تشكيل فئات التحليل هذه تزداد وضوحًا. وتحليل الطبقة له دور مهم، ومركّب، فى تعزيز الصلة بين التمثيل والممارسة الفعلية فى خطاب ما بعد الكولونيالية.

وتعتبر عملية إعادة النظر هذه ضرورية لأن وسائل التمثيل ووسائل الإنتاج، فى التحليل النهائى، يعملان سويًا بصورة أوتوماتيكية لخلق الظروف المركّبة فى المجتمعات الكولونيالية ومجتمعات ما بعد الكولونيالية المختلفة.

للاستزادة: أحمد ١٩٩٢.

colonial desire

الرغبة الكولونيالية: يشير هذا المصطلح، الذى وظّفه روبرت يانج فى دراسة حديثة (١٩٩٥)، إلى مدى تخلل الجنسانية ثنايا الخطاب الكولونيالى. إن فكرة الاستعمار ذاتها قائمة على خطاب مصطبغ بالرغبة الجنسية للاغتصاب والإيلاج والتحبيل (**impregnation**)، بينما تُقدَّم العلاقة اللاحقة بين المستعمِر والمستعمَر فى الغالب فى خطابٍ يعبق بالغرائبية الجنسية.

وهكذا، فحتى السمات الإيجابية للتوجهات الكولونيالية فى خطابات مثل **الاستشراق** تُعدّ صورة لرؤية إيروسية، وهى رؤية اختزالية بشكل جوهرى. فالأفكار المتعلقة بعالم "السكان الأصليين" الفتّان والواهن الذى يذعن له المستعمِر (ذكرًا كان أم أنثى) برغم المخاطرة، تُفضى إلى صياغات مثل **التحول إلى مواطن أصلى** (**going native**)، وهو ما يجسد الإغواء والتهديد فى نفس الوقت الذى يمثلهما **الآخر**. وكما أظهر "يانج" فخطاب الكولونيالية تتخلله صور للجنسانية العدوانية، وصور الهوس بفكرة الهجين والمختلط عرقيًا، وبالخيالات المُلحّة بشأن ممارسة الجنس فيما بين الأعراق المختلفة. ويخلُص "يانج" إلى أن الجنسانية هى الإرث الصريح والمنسجم مع الخطاب التجارى للمواجهات الكولونيالية المبكرة، إذ كانت حركة التجارة وحركة سير الجنسانية إحداهما مكمّلة للأخرى ومتضافرة معها:

كما فى ذلك النموذج الإدراكى للاحترام، كان الزواج والتبادل الاقتصادى والجنسى مرتبطين بشكل جوهرى، واقترن أحدهما بالآخر منذ بادئ الأمر. ويتضمن تاريخ معانى كلمة "تجارة **commerce**" تبادل كلٍّ من السلع والأجساد فى العلاقات الجنسية. وبناء على ذلك فقد كان ملائمًا على نحوٍ تام أن يصبح التبادل الجنسى وثمرته المخلّطة، التى تعبر بكفاءة عن علاقات القوة المناوئة فيما يتعلق بالانتشار الجنسى والثقافى، النموذج الإدراكى المهيمن الذى أمكن من خلاله تحقق الاتجار الاقتصادى والسياسى للكولونيالية المشبوب بالعاطفة.

(يانج ١٩٩٥: ١٨١ – ١٨٢)

للاستزادة: يانج ١٩٩٥

colonial discourse

الخطاب الكولونيالى: جرى تداول هذا المصطلح بعدما وظفه "إدوارد سعيد" الذى رأى فى فكرة "ميشيل فوكو" عن **الخطاب** وسيلة قيّمة لوصف تلك المنظومة التى نشأ بداخلها ذلك المجال من الممارسات الذى اصطُلح عليه اسم "كولونيالى". وقد استهل مؤلَّفه الاستشراق[(١)]، الذى درس الطرق التى عمل من خلالها الخطاب الكولونيالى بوصفه أداة لفرض السلطة، ما أصبح يعرف باسم نظرية الخطاب الكولونيالى، تلك النظرية التى برزت فى ثمانينيات القرن الماضى واتخذت الخطاب الكولونيالى مجالاً للدراسة.

---

(١) صدرت الطبعة الإنجليزية الأولى من كتاب الاستشراق فى ١٩٧٨ ونقلها إلى العربية كمال أبو ديب فى كتابه الصادر عام ١٩٨١، ثم صدرت الطبعة الثانية المزيدة بالإنجليزية عن دار نشر بنجوين عام ١٩٩٥ أضاف فيها سعيد فصلاً كاملاً، ونقل ترجمة هذه الطبعة إلى العربية الدكتور محمد عنانى فى عام ٢٠٠٦.

وفضلاً عن "سعيد"، يعدّ أشهر منظّر للخطاب الكولونيالى هو "هومى بابا" الذى افترض تحليله وجود تناقضات معيّنة معطِّلة داخل العلاقات الكولونيالية، مثل **الهُجنة**، و**الازدواج الوجدانى**، و**التقليد**، وهى تناقضات كشفت غياب الحصانة الجوهرية (**inherent vulnerability**) عن الخطاب الكولونيالى.

والخطاب، بحسب ما نظّر له "فوكو"، منظومة من المقولات يمكن أن يُدرَك العالم داخل حدودها. وهو منظومة تمكّن الجماعات المهيمنة فى المجتمع من تشكيل مجال الحقيقة من خلال فرض معارف وحقول معرفية وقيم معينة على الجماعات الخاضعة لسيادتها. وبوصفه تكوينًا اجتماعيًا، يؤدى الخطاب وظيفة تشكيل الواقع، ليس للأشياء التى يبدو أنه يمثّلها فحسب، بل أيضًا للموضوعات التى تشكّل المجتمع، والذى يعتمد عليه الخطاب. وهكذا فالخطاب الكولونيالى هو مركّب العلامات والرموز والممارسات الذى ينظّم الوجود الاجتماعى والتوالد الاجتماعى داخل العلاقات الكولونيالية.

إن الخطاب الكولونيالى متضمّن بدرجة كبيرة فى أفكار مركزية القارة الأوروبية، وبالتالى فى الافتراضات التى غدت واسمة لنزعة **الحداثة**: أى الافتراضات بشأن التاريخ واللغة والأدب و"التكنولوجيا". وعلى ذلك فالخطاب الكولونيالى منظومة من المقولات التى يمكن إطلاقها عن المستعمرات والشعوب المستعمَرة، وعن القوى المستعمِرة، وعن العلاقة بينهما. وهو منظومة المعرفة والمعتقدات بشأن العالم الذى تحدث داخل أركانه أفعال الاستعمار. وعلى الرغم من أن هذا الخطاب يتم توليده داخل مجتمع المستعمِرين وفى حدود ثقافاتهم، فقد صار هو الخطاب الذى قد يرى المستعمَرون أنفسهم داخله أيضًا. وعلى أقل الافتراضات يخلق هذا الخطاب صراعًا عميقًا فى وعى المستعمَرين بسبب تصادمه مع المعارف (وأنواع المعرفة) الأخرى بشأن العالم. وتؤدى قوانين الاحتواء والاستبعاد وظيفتها مرتكزة على افتراض تفوق حضارة المستعمِر وتاريخه ولغته وفنه وتشكيلاته السياسية وعاداته الاجتماعية، والتأكيد على حاجة المستعمَر لأن "يترقّى" عبر الاتصال الكولونيالى. ويعتمد الخطاب الكولونيالى بصورة خاصة

على أفكار العرق التى بدأت تبرز مع ظهور الإمبريالية الأوروبية. ومن خلال مثل هذه الفروق و التمييزات كان الخطاب الكولـونيالى يصورّ الشعـوب المـستعمَرة، أيًا كانت طبيعة تشكيلاتها الاجتماعية وتواريخها الثقافية، بوصفها "بدائية" فى مقابل شعوب المستعمِرين "المتحضرة".

ينزع الخطاب الكولونيالى، بطبيعة الحال، نحو استبعاد المقـولات المتعلقـة باستغلال الموارد المملوكة للمستعمَر، والمكانة الـسياسية التـى تكتـسبها القـوى المستعمِرة، وأهمية توسيع الإمبراطورية بالنسبة للـسياسة الداخليـة فـى الدولـة المستعمِرة – وكلها عوامل قد تكون أسـبابًا إجباريـة للحفـاظ علـى الـروابط الكولونيالية. ويُخفى الخطاب الكولونيالى هذه المنافع فى مقولات تدور حول دونية المستعمَر، والطبيعة البدائية للأعراق الأخرى، والوضـاعة الهمجيـة التـى تـسم المجتمعات المستعمَرة. وبالتالى كانت مهمة القوة الإمبريالية أن تعيد خلق نفسها فى المجتمع الكولونيالى، وأن تدفع حضارة المستعمَرة إلى الأمام من خـلال التجـارة والإدارة والتطوير الثقافى والأخلاقى. وقد بلغت قوة الخطاب الكولونيالى هذا الحد لدرجة أن المستعمِرين الأفراد لا يكونون فى الغالب على وعـى بالمخاتلـة التـى ينطوى عليها موقفهم، إذ إن الخطاب الكولونيالى يُشكّل ذهنية المستعمِر بنفس القدر الذى يشكّل به ذهنية المستعمَر. أما المقولات التى تناهض الخطاب الكولونيالى فلا يمكن لها أن تنطلق دون تجشّم المعاملة القاسية، أو دون أن يبدو الأشخاص الـذين يصدرونها غريبى الأطوار ومختلّى العقول.

للاستزادة: بابا ١٩٩٤، سعيد ١٩٧٨، سبيفاك ١٩٨٧.

colonial patronage

اكتناف كولونيالى: الاكـتناف مصطـلح يشـير إلى القـوة الاقـتـصادية أو الاجتماعية التى تُجيز للمؤسسات الثقافية والأشكال الثقافية البـروز إلـى حيّـز

الوجود وتوفر لها التقدير والتعزيز. قد يأخذ الاكتناف شكل التعامل البسيط والمباشر، مثل شراء أعمال فنية أو تفويض طرف إنتاج أعمال فنية من قِبَل أثرياء، أو قد يأخذ شكل تقديم الدعم والاعتراف من قِبل مؤسسات اجتماعية ذات نفوذ فى مجال إنتاج الثقافة. بل قد يقال إن منظومة الاكتناف، بمعنى من المعانى، تشمل المجتمع بأسره، بقدر ما قد يعترف مجتمع معين ببعض أنماط النشاطات الثقافية ويقرّها ولا يقرّ أنماطًا أخرى. وهذا أمر صحيح على نحو خاص فى المواقف الكولونيالية حيث إن الاختلافات الجمّة بين مجتمعات المستعمِرين ومجتمعات المستعمَرين تعنى أن بعض أشكال النشاط الثقافى المحورية بالنسبة للهوية الثقافية للمستعمَرين، والتى تنال منهم تقديرًا فائقًا، قد تكون ببساطة غير معترف بها من قِبل النظام الكولونيالى المهيمن، أو إذا حدث الاعتراف على الإطلاق فإن حق هذه الأشكال فى التقدير يكون مبخوسًا بصورةٍ فجّة.

إن هيمنة أفكار إثنية مركزية معينة من الثقافة الأوروبية فى وقت عملية استعمار الثقافات أخرى، مثل الافتراضات الرومانتيكية والهيومانية الليبرالية للقرن التاسع عشر، قد حجبت أنظمة ثقافية مجتمعية (**communal**) عن طريق تعزيز الفكرة التى تذهب إلى أن المنتج الثقافى الوحيد ذا المغزى والأهمية هو ذلك الذى ينتجه الأفراد ويتعلق بهم. وتناهض ثقافات ما بعد الكولونيالية مثل هذا الحَجْب لأنه من المستحيل طرح ثقافة مثل هذه المجتمعات للمناقشة دون الإقرار بنفوذ المؤسسات والإيديولوجيات وأنظمة الاكتناف الكولونيالية فى إضفاء الشرعية على بعض أشكال الثقافة من ناحية وإنكار شرعية أشكال أخرى من ناحية ثانية. إن منح الامتياز والأفضلية للكتابة والفنون الكتابية الأخرى على الفنون **الشفاهية** والأدائية، وكذلك على الأنواع الأخرى من الممارسات الترميزية (**signifying practices**) مثل النحت والرسم والحفر والنسج وصناعة الخزف – أى مجموعة النقش المادية كلها المتجاوزة للكتابة – يشكل مثالاً كلاسيكيًّا لمثل هذا الامتياز.

وقد أسست القوى الكولونيالية لهذه الامتيازات عن طريق أنظمة الإكتفاف التي شجعت الأشكال الكتابية ومنحتها الأفضلية على الممارسة الشفاهية. ففي كنف الرعاة (**patrons**) المبشرين الأوائل عُدّ اكتساب المعرفة بالقراءة والكتابة علامة الحضارة، وكان الارتقاء إلى مرتبة الإنسان "المتحضر" قرينًا، إن لم يكن شرطًا حتميًا مسبقًا، بلا ريب، بالخلاص. وقد ترسّخت هذه الهرمية الثقافية عن طريق المنظومات التعليمية الكولونيالية ودواوين الأدب الكولونيالية (**Colonial Literature Bureaux**)، التي كانت مهمتها تطوير أشكال معينة من التواصل، مثل النصوص المدونة في لغات أهل البلد الأصليين واللغات الكولونيالية – الصحف واليوميات والأشكال المتنوعة للأدب القصصي – من أجل تشجيع نمو طبقة من الكولونياليين الراغبين في المشاركة في الأنماط الكولونيالية للإنتاج الاجتماعي والفني (انظر **الهيمنة**). حظي الأدب المكتوب بالدعم بينما عُدّت الأنشطة والممارسات الشفاهية بدائية وهكذا تعرضت للإهمال أو التثبيط بفعالية. وعلى الرغم من أن بعض الإدارات الكولونيالية أقرّت الكتابة باللغات الأصلية لأهل المستعمرات بل وشجعت ذلك، فقد فعلوا ذلك بطرائق بدّلت الأشكال المحلية للإنتاج الثقافي وشجعت المستعمَرين على قبول فكرة تفوق الممارسات الأوروبية وأفضليتها على الممارسات المحلية.

وهكذا، حظيت لغة الهَوسا على سبيل المثال في شمالي نيجيريا بتشجيع ديوان الأدب الكولونيالي في المنطقة بوصفها لغة للتعبير، وذلك طبقًا لسياسات "الحكم غير المباشر" التي فضلتها الإدارة البريطانية في غرب إفريقيا. غير أن الأنماط التقليدية والدينية تعرضت للتثبيط بينما حظيت الأشكال الأدبية الحديثة مثل السرد الروائي القصير بالدعم بشكل عملي. عُدّ هذا موقفًا منسجمًا مع السياسة الكولونيالية "للتحديث" التي أسفرت عن استئصال الممارسات الثقافية المحلية عن طريق استيراد نظائرها الأوروبية.

استمرت نظم الاكتتاف فى ترك الأثر على تطور ثقافات ما بعد الكولونيالية خلال فترة الاستقلال وما وراءها، إذ شجع الناشرون بفعالية بعض أشكال التعبير وتجاهلوا أشكالاً أخرى (انظر ليفيفر ١٩٨٣؛ جريفيث ١٩٩٦). إن التحكم الذى مارسته المطابع التبشيرية ودواوين الأدب الكولونيالية واضحُ جلى، لكنه قد يكون قد مورس بنفس القوة من خلال عوامل الاكتتاف الأكثر تخفيًّا التى تديرها شركات نشر مملوكة لأجانب أو منافذ الإعلام الأخرى ومن خلال موضع الصحف البارزة الخاصة بالتقييم النقدى فى المراكز الحواضرية السالفة (ميتشل ١٩٩٢). وغالبًا ما يتشابك الجدل حول اختيار اللغة بمسائل الاكتتاف والتوجيه، مثلما هو الحال مع مسألة التحكم فى ملكية حقوق النشر لطبعات نصوص فى "أسواق" عالمية أو محلية بعينها. وحيث إن الثقافة يتم تحويلها بصورة مستمرة إلى سلعة فإنه بإمكان مالكى وكالات التفويض والترخيص والتوزيع أن يكون لهم تأثيرات عميقة، ليس فقط على تسعير المادة وتوافرها، ولكن أيضًا على اختيار أشكال المنتجات الفنية وأجناسها وموضوعاتها وأساليبها التى تتمتع بالدعم بفعالية.

للاستزادة: ألتباخ ١٩٧٥؛ جريفيث ١٩٩٦؛ ليفيفر ١٩٨٣؛ فيسواناثان ١٩٨٩.

colonialism

الكولونيالية: يعدّ مصطلح الكولونيالية ذا أهمية فى تحديد الشكل المحدد للاستغلال الثقافى الذى تنامى بالتزامن مع التوسع الأوروبى خلال القرون الأربعة الفائتة. وعلى الرغم من أن العديد من الحضارات التى ظهرت من قبل كان لها مستعمرات، وعلى الرغم من أن هذه الحضارات كانت تنظر إلى علاقاتها بتلك المستعمرات بوصفها علاقة قوة عظمى مركزية بالحدود الخارجية لثقافات محلية

هامشية وغير متمدنة، فقد تداخل عدد من العوامل الحاسمة فـــى بنيـــة ممارســـات **الإمبريالية** فيما بعد عصر النهضة الأوروبية.

يطرح "إدوارد سعيد" الفارق التالى: "الإمبريالية" تعنى الممارسة، والنظرية، والتوجهات الخاصة بمركز حواضرى متسيّد يحكم إقليمًا نائيًّا. بينما "الكولونياليـــة"، التى كانت على الدوام تقريبًا نتيجة للإمبريالية، هى زرع للمستوطنات فى إقليمٍ ناءٍ (سعيد ١٩٩٣: ٨).

ويظهر نطاق وتنوّع المستوطنات الكولونيالية المتولّدة عن توسع المجتمـــع الأوروبى بعد عصر النهضة الأوروبية سبب اعتبار مصطلح الكولونياليـــة شـــكلاً مميّزًا للإيديولوجيا الإمبريالية الأعمّ. وعلى الرغم من أن الصيغة التـــى طرحهـــا "سعيد"، حيث يخصص "الإمبرياليـــة" للقـــوة الإيديولوجيـــة بينمـــا "الكولونياليـــة" للممارسة، تعدّ علامة فارقة فعّالة بوجه عام فقد أصبحت الكولونيالية الأوروبية فى عالم ما بعد النهضة الأوروبية صيغة للتوسع الإمبريالى، مخصصة بما فيه الكفاية ومُحدّدة تاريخيًّا، ما يبرر استخدامها الحالى الشائع كنمط مميز مـــن الإيـــديولوجيا السياسية.

إن الحقيقة التاريخية الخاصة بكون التوسع الكولونيالى الأوروبى بعد عصر النهضة الأوروبية متلازمًا مع نمو النظام الرأسمالى الحديث للتبـــادل الاقتـــصادى (انظر: **نظرية أنظمة العالم**) تعنى أن إدراك المستعمرات بوصفها كيانات تأســـست بشكل رئيسى لإمداد اقتصاديات القوى الكولونيالية البازغة سريعة النمـــو بـــالمواد الخام، قد توطّدَ واصطبغَ بصبغة مؤسسية إلى حد كبير. وهـــذا يعنـــى أيـــضًا أن العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر كانت مُغلقة علـــى تراتبيـــة صـــلبة للاخـــتلاف، تستعصى بشدة على الدخول فى تبادلات عادلة ومتكافئة، سواء كانت اقتـــصادية أو ثقافية أو اجتماعية.

أما في المستعمرات التي كان شعبها الخاضع للاحتلال ينتمي لعرق مختلف، أو وجدت فيها أقلية من السكان الأصليين للبلد، فكان لإيديولوجيا العِرق أيضًا دور حاسمٌ في بناء وتطبيع شكل غير متكافئ من العلاقات بين الثقافات. لقد كان مفهوم **العرق** ذاته في أغلب الأحيان، بما صاحبه من عنصرية وتحيّز عرقي، مُنتجًا لنفس فترة ما بعد عصر النهضة الأوروبية، وكان تبريرًا يُساق لمعاملة المستعبدين بعد نمو تجارة **الرقيق** عبر الأطلسي من أواخر القرن السادس عشر الميلادي وما بعده.

في مثل هذه المواقف، أصبحت فكرة العالَم الكولونيالي تتمحور حول شعب أدنى منزلة بجبلّته، ولا يقف خارج دائرة التاريخ والحضارة وحسب، وإنما قُدِّر له سلفًا في أصل تكوينه الجيني أن يكون أدنى منزلة. وهكذا فإن استعبادهم لم يكن مجرد مسألة جلب منفعة مادية أو للخدمة الشخصية وإنما أمكن أيضًا صوغ هذا الاستعباد بوصفه حالة فطرية. وقد تلازمت فكرة "تطور الجنس البشرى" والبقاء "للعرق" الأصلح، في التطبيق الفج للداروينية الاجتماعية(١)، مع مذاهب الإمبريالية التي برزت في نهاية القرن التاسع عشر.

وقد أظهرت الحصرية الجنسية (**sexist exclusivity**) لهذه الخطابات (الرجل، والجنس البشرى... إلخ) تحالفها الإيديولوجي مع الممارسات الأبوية كما أشار إلى ذلك العديد من المعلّقين (انظر: **النسوية وما بعد الكولونيالية**).

---

(١) هي النظرية التي تذهب إلى أن الأفراد والأعراق يخضعون جميعًا لذات القوانين التي تخضع لها الطبيعة من انتخاب طبيعي وبقاء الأقوى والصراع بين الكائنات الذى يفضي بالضرورة إلى تنحية الأضعف. ويذكر الدكتور "المسيرى" في موسوعته أن النظرية التي خرجت من رحم كتابات تشارلز داروين وكان من أهم دعاتها هربرت سبنسر قد "وُظِّفت ... في تبرير المشروع الإمبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره. فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وإفريقيا (والضعفاء على وجه العموم) هم الذين أثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة، ولذا فهم يستحقون الفناء أو على الأقل الخضوع للأثرياء ولشعوب أوروبا الأقوى والأصلح."

وكنتيجة لهذه الصيغ الجديدة أمكن للاستعمار أن يُمثل ويُعاد تقديمه بوصفه مهمة "تمدينية" فاضلة وحتمية تنطوى على التعليم والتنشئة الأبوية. والمثال على ذلك النصيحة الشهيرة التى أوعز بها كيبلنج[1] إلى أمريكا فى عام ١٨٩٩ كى "تتجشّم الثقل الملقى على كاهل الرجل الأبيض" بعد حرب أمريكا ضد إسبانيا فى الفلبين بدلا من اتباع نهجهم المناهض للكولونيالية ومنحهم الفلبينيين الاستقلال والسيادة القومية (كيبلنج ١٨٩٩: ٣٢٣ – ٣٢٤). ففى هذه الفترة ولهذه الأسباب طورت الكولونيالية إيديولوجيا مترسخة فى تبرير مبهم، وأصبح من الصعب بصورة متزايدة إدراك ممارساتها القاسية والظالمة فى جوهرها التى تتوارى خلف غيمة التبرير لـ "مهمة" تمدينية و"تنمية" و"مساعدات" أبوية. وقد كان لابتداع التسميات الإدارية مثل "حكومة الحماية" (**Protectorat**) و"إقليم تحت الوصاية" (**Trust Territory**) و"السيادة المشتركة" (**Condominium**)... إلخ، وظيفة وهى تبرير المعاملة المستمرة للممارسات الكولونيالية وكذلك مواراة حقيقة أن هذه الأقاليم كانت المواقع البديلة للصراعات التى كانت تزداد شراسة من أجل الأسواق والمواد الخام بين الدول الصناعية فى الغرب.

بل إنه فى حالة السكان غير الأصليين فى **المستعمرات الاستيطانية** نَفَذَتْ فكرةُ الدّونيّة الثقافية لعِرقٍ ما، والتى تخطّت مجرد الوصف بالجَلافة الريفية (**provincial gaucherie**)، إلى هيكل المستوطنين "البيض". فكثيرًا ما وُسِمَ هؤلاء بأنهم قد دبّ فيهم الوهن والفساد كلّيةً (**تحولوا إلى مواطنين أصليين**) بسبب اتصالهم بالأعراق الأخرى، كما هو الحال مع الكريوليين البيض فى الهند الغربية

---

(١) جوزيف روديارد كيبلنج *Joseph Rudyard Kipling* (١٨٦٥ – ١٩٣٦) شاعر وروائى إنجليزى ولد فى الهند، اشتهر بمناصرته للإمبريالية البريطانية وحاز على جائزة نوبل للآداب فى ١٩٠٧. والقصيدة المشار إليها هنا هى "Take up the White Man's Burden"، يحث فيها كيبلنج الولايات المتحدة على إرسال خيرة أبنائها إلى الفلبين "لتلبية حاجات أسرَاهم" من أبناء "الشعوب المتجهمة" ممن تنقسم طبيعتهم إلى "نصف شيطان ونصف طفل".

(براثويت ١٩٧١)، أو كما هو الأمر فى حالة المستعمرات الاستيطانية مثل كندا أو أستراليا، بوصفهم أنهم طوّروا صفاتٍ كولونيالية معينة محدودة (القوة الجسمانية، القدرة الرياضية) ولكن ليس السمات الأخرى (التطور الثقافى والاجتماعى).

وقد كانت نفس هذه الممارسة الرامية إلى وسم الشعوب "الكولونيالية" بمدلولات السذاجة ومحدودية الخبرة (provinciality) الاجتماعية والثقافية والدّنس المتأصل (على سبيل المثال، فكرة "الوصم باللا عقلانية الأيرلندية"[(١)] استُجلبت من التمييز الداخلى فى بريطانيا فى العصر الفيكتورى ونُقِلَت إلى بِناها الكولونيالية فى كل من أمريكا وأستراليا) مَلمَحًا فى النصوص الإنجليزية حتى وقت قريب فى أوائل القرن العشرين.

بل لقد كان الأمر كذلك للأمريكيين برغم الاستقلال والتحول الجذرى فى موقعهم كقوة على مستوى العالم بأسره بعد اتساع نطاق النشاط التصنيعى الأمريكى فى أواخر القرن التاسع عشر (انظر على سبيل المثال، الصورة التمثيلية التى أُظهِرَ بها الأمريكيون فى النصوص التى ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين مثلما هو الحال فى قصص المحقق "شيرلوك هولمز" التى ألفَّها سير "آرثر كونان دويل" أو مسرحية "الإنسان والإنسان الأعلى" لبرنارد شو). وهكذا كان التشكيل السلبى للذات ملمحًا مهمًّا فى تمثيل الذات بالنسبة للمستعمرات الاستيطانية تمامًا وبنفس القدر كما كان لمستعمرات الاحتلال حيث كان مفهوم العِرق وفكرة وجود حضارة غريبة أو متفسّخة مَلمَحًا من ملامح التمييز الكولونيالى. (وعلى الرغم من أن كندا قد أدركت الوضع الاستقلالى فى سبعينيات القرن التاسع عشر، وأصبحت حكومة فيدرالية مستقلة فى عام ١٩٠٠، استبقت شعوب المستعمرتين الاستيطانيتين لنفسها العديد من الروابط الرمزية التى تؤكد تبعيتها المستمرة للمركز الإمبريالى؛ ومن ثمّ فالأستراليون، على سبيل المثال، لم

---

(١) استخدم الكاتب كلمة "Irishness" من الصفة "Irish" التى تعنى بحسب قاموس أكسفورد – بجانب "أيرلندى" – متناقضًا أو غير عقلانى.

يحملوا جوازات سفر قومية منفصلة ومميزة حتى عام ١٩٤٦). ومع نهاية القرن التاسع عشر كانت الكولونيالية قد استحالت إلى نظام تصنيف لا تاريخى يُنْظَر فيه لثقافات ومجتمعات معينة بوصفها ذات جِبِلّة دونية.

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، فى بريطانيا على الأقل، وفى أماكن أخرى - وهو أمر يمكن التدليل عليه - أمكن تبيّن برنامج وطنى للدور الذى تلعبه وظيفة الإمبراطورية بوضوح، حيث واجه المجتمع الفيكتورى شقاقًا وانقسامًا داخليًّا متناميًا (رواية "أمّتان" لديزرائيلى[1]). كان مذهب الإمبريالية الجديدة **(the New Imperialism)**، من طرق عدة، هو استجابة "ديزرائيلى" لإدراكه بشأن انقسام بريطانيا إلى أمّتين من الأغنياء والفقراء، إلى دولة صناعية وأخرى غير صناعية. فأصبحت الإمبراطورية العاملَ الإيديولوجى الرئيسى الموحِّد **(unifier)** عبر الطبقات والتقسيمات الاجتماعية الأخرى فى بريطانيا.

فقد قُصد بها أن تكون الأيقونة الرئيسية للوفاق القومى فى وجه التهديد الاجتماعى للاختلال والتمرد الطبقى المُتصوّر وجوده على نطاق واسع، والذى نشأ فى المجتمع البريطانى ما بعد الصناعى. وهكذا يوجد **الآخر** (المستعمَر) بوصفه وسيلة أساسية لتعريف المستعمِر ولخلق إحساس بالاتحاد والوفاق أسفل مثل هذه الاختلافات المتعلقة بالطبقة الاجتماعية والثروة، وبين أسلوبى حياة يتزايد استقطابهما فى شكل حياة المدن الصناعية التى راكمت الثروة وحياة الريف التقليدى التى تراجع المنتفعون عنها أو اعتزلوها. وقد أتاح النظام الكولونيالى خلق فكرة متوهمة بشأن إنماء المستعمَرين، من خلال مجازات مثل الأب/الطفل، الشجرة/ الفرع، ... إلخ، وهى التى سمحت على مستوى النظرية بتخيل أنه فى نقطة ما من المستقبل سوف يترقّى المستعمَر الأدنى إلى منزلة المستعمِر. غير أنه على مستوى التطبيق الفعلى كان هذا المستقبل خاضعًا على الدوام للإرجاء اللا نهائى.

---

(١) رواية "أمّتان" لبنجامين ديزرائيلى (١٨٠٤ - ١٨٨١)، السياسى والروائى البريطانى، لها اسم آخر أيضًا هو "سيبيل" "Sybil, or Two Nations".

ومما له دلالته أنه ما من مجتمع على الإطلاق تمكّن من الحصول على حريته الكاملة من النظام الكولونيالى عن طريق فك الارتباط جبريًّا وعمليًّا من قبل القوة الكولونيالية حتى دفع إليه كفاح داخلى، جدير بالاعتبار، من أجل تقرير المصير أو، فى الغالب الأعم، بسبب المناوأة واسعة النطاق والمقاومة العنيفة والدائرة من قبل المستعمَرين. وإن من الأساطير الضخمة الرائجة فى التاريخ الكولونيالى البريطانى الحديث بوجه خاص أن منح الاستقلال لمستعمراتها كان نتيجة سياسة تنويرية استباقية مقصودة من جانب الشعب البريطانى، سياسة ميّزت الكولونيالية البريطانية عن النزَعات الأوروبية الأدنى والأشد ضراوةً وجشعًا. مثل هذه القراءات تعدّ، بطبيعة الحال، جزءًا من بنية إيديولوجيا الإمبريالية فى القرن التاسع عشر حيث لعب فيها التمثيل الأدبى دورًا حيويًّا، سواء بصورة فاعلة كما هو الحال فى أعمال "كيبلنج"، أو بطريقة متضاربة كما فى أعمال "كونراد". فرغم حضور تلك النزعة المناهضة للإمبريالية فى بعض كتابات "كونراد"، استمر فى التمييز بشكل فعال بين النموذج الإنجليزى للكولونيالية من جهة، الذى ينطوى على "مثل أعلى يشكّل عموده الفقرى"، ومحض الجشع والضراوة التى تسم إمبريالية "أجناس أدنى" بين صفوف الإمبرياليين. إن هذه التمييزات المخادعة يمكن التماسها فى أوقات أقدم فى سرديّات الغزاة الإسبان الجشعين، برغم أن المعاملة البريطانية للهنود فى فرجينيا اختلفت عن معاملة الإسبان لهم فى مقدار الوحشية لا فى درجتها (هولم ١٩٨٦).

وحتى منح منزلة دومينيون[١] أو الاستقلال المحدود لثقافات المستوطنين البيض كان ثمرة كفاح دستورى وسياسى، وقد جُعلت تابعة نظرًا للاحتفاظ بالروابط القانونية والدستورية مع التاج البريطانى الذى حصَر حق هذه المجتمعات فى إدارة شئونهم وتطوير نظمهم الخاصة فى القضاء والحكومة. بل لم تُمنَح

(١) هى الدولة التى تتمتع بالحكم الذاتى فى إطار الكومنولث البريطانى.
(American Heritage Dictionary)

الشعوب الأصلية فى مثل هذه المجتمعات، بطبيعة الحال، أكثر أشكال المواطنة محدودية فى ظل هذه النماذج الدستورية الجديدة. ففى ولاية أستراليا الغربية (Western Australia) على سبيل المثال، حتى فى فترة عشرينيات القرن العشرين، كانت الإدارة الحكومية المنوط بها رعاية شئون السكان الأصليين تسمى "وزارة مصايد الأسماك، والغابات، والحيوانات البرية، والسكان الأصليين (The Department of Fisheries, Forests, Wildlife and Aborigines)". إن المحاولات المبذولة مؤخرًا والتى ترمى إلى "التخلص" من الشعور بالذنب بسبب السياسات الكولونيالية وتحميلها "للمستوطنين" الكولونياليين بوصفهم كبش فداء مناسب، تؤكد على أن فترات السياسة الحواضرية وسياسة الحكومة كانت أكثر استنارة مقارنة بسياسة المستوطنين المحليين. لكن مثل هذه التمييزات الإيديولوجية، بوجه عام، لم تكن غريبة بحال من الأحوال عن روح القوى الحواضرية الكولونيالية التى أسست هذه المستعمرات، ولا طرأ التغيير على هذا التوّجه التمييزى بشكل جوهرى من جانب الدولة "الأم" بعد منح المنزلة الفيدرالية أو منزلة الدومينيين للدولة التابعة. فقد كان التمييز العرقى، فى أغلب الحالات، امتدادًا مباشرًا للسياسة الكولونيالية واستمر هذا التمييز يتمتع بالدعم الصريح والمستتر من القوى الكولونيالية السابقة وكذلك أمريكا بوصفها قوة بازغة لتوّها خلال تلك الفترة وحتى الحرب العالمية الثانية بل وما بعدها.

وقد انحدرت مثل هذه السياسات المتعلقة بالتمييز العرقى فوصلت إلى دركها الأسفل فى نظام الفصل العنصرى فى جنوب إفريقيا، والذى ترجع جذوره إلى السياسات الكولونيالية التمييزية الأقدم (ديفيدسون ١٩٩٤). بل إنه فى حالة المجتمعات التى كان عامل العِرق فيها ذا قابلية أقل للحسم بسهولة من خلال مثل هذه التصنيفات التمييزية الداخلية، كانت أهمية التمييز العرقى أشد وضوحًا. فقد كان لزامًا على الهند الواقعة تحت الاحتلال البريطانى، وكذلك المستعمرات الإفريقية الخاضعة للاحتلال الأوروبى، على سبيل المثال، أن تشتبك مرارًا ولزمنٍ طويل فى عملية دموية من الانشقاق والاحتجاج والثورة للحصول على استقلالها.

ومما له دلالة أيضًا أنه فى تلك الحالات التى طال فيها أمد استبقاء القوى الأوروبية الكولونيالية قبضتها على المستعمرات، كالمستعمرات البرتغالية على سبيل المثال، كانت فى الغالب قادرة على فعل ذلك، بل وبالفعل كانت تتلقى التشجيع لفعل ذلك، من خلال كون حكوماتها الكولونيالية حقًّا مجرد واجهة لـ "إمبريالية أوسع نطاقًا"، وذلك على النحو الذى أشار إليه "أميلكار كابرال" نفسه (انظر: **مناهَضة الكولونيالية**). وعلى نحو مماثل كانت الحكومة الوطنية فى جنوب إفريقيا قادرة على الاستمرار فى البقاء فقط لأنها تلقت الدعم من خلال استثمارات تلك الدول نفسها التى كان من المفترض أنها تعارض النظام السياسى هناك. وهكذا **فالكولونيالية** أبعد ما تكون عن الزوال بينما تتوالى سنوات هذا القرن، بل غالبًا ما تتحوّر وتتطوّر إلى **الكولونيالية الجديدة** المميزة لفترة ما بعد الاستقلال.

للاستزادة: **إيستون ١٩٦٤؛ فيرو ١٩٩٧؛ فيلدهاوس ١٩٨١؛ هافيندن وميريديث ١٩٩٣.**

Commonwealth

الكومنولث: كان فيما مضى يعرف باسم رابطة الشعوب البريطانية أى الجماعة السياسية التى أسستها الإمبراطورية البريطانية السابقة وتتكوّن من المملكة المتحدة والدول التابعة لها ومستعمرات سابقة معينة أصبحت الآن دولاً ذات سيادة.

Commonwealth Literature

أدب الكومنولث: يشير المصطلح بمفهومه الواسع إلى آداب الإمبراطورية البريطانية السابقة والكومنولث، بما فى ذلك آداب بريطانيا. ومع ذلك، على

المستوى العملى، فلطالما استخدم المصطلح بوجه عام للإشارة إلى آداب المستعمرات (مكتوبة بالإنجليزية)، والمستعمرات السابقة (وضمنها الهند) والدول التابعة لبريطانيا، باستثناء أدب إنجلترا. (أحيانًا ما اشتمل المصطلح على الآداب المكتوبة باللغات "المحلية" وفنون الأداء الشفاهى؛ ولطالما استخدم ليتضمن آداب ويلز وإسكتلندا وأيرلندا).

تبدأ تباشير دراسة الآداب القومية المكتوبة بالإنجليزية (خارج بريطانيا) بدراسة الأدب "الأمريكى" (أى أدب الولايات المتحدة الأمريكية). غير أن الآداب التى أصبحت تُدرّس بصورة جمعية بوصفها آداب الكومنولث بدأ النظر إليها داخل سياقاتها القومية الخاصة بدءًا من أواخر أربعينيات القرن العشرين وما وراء ذلك. وبرغم ذلك فإن مفهوم "أدب الكومنولث" بوصفه حقلاً معرفيًّا داخل الدراسات الإنجليزية بدأ فى بواكير ستينيات القرن العشرين فى كلٍّ من الولايات المتحدة وإنجلترا.

ففى الولايات المتحدة تطور هذا المجال بوصفه دراسة للآداب المكتوبة بلغة "عالمية" فى مؤلَّف جوزيف جونز "أرض إنجلترا: الإنجليزية لغة عالمية" (١٩٦٥) "Terranglia: The Case for English as a World Language" وبوصفه أدب الكومنولث فى مؤلّف أ. ل. ماكليود "قلم الكومنولث" (١٩٦١) "The Commonwealth Pen"، وهو عمل مُهدَى إلى "ر.ج. هاوارث" الذى أثبتت معرفته المقارنة بأدب جنوب إفريقيا والأدب الأسترالى بأنها ملهمة لعدد من الباحثين الأوائل فى مجال أدب الكومنولث. بدأت مجلة "الأدب العالمى المكتوب بالإنجليزية" (World Literature Written in English) فى الظهور فى ١٩٦٦ وكانت تظهر بصورة منتظمة بحلول عام ١٩٧١. أما المحاولة السابقة عليها أى "النشرة الدورية لـ سى بى سى" (CBC Newsletter) فقد صدرت بدءًا من ١٩٦٢ حتى ١٩٦٦. وفى ستينيات القرن العشرين تَشَكّل قسم من (MLA) (المعنون بنزعة مركزية إثنية "الآداب العالمية المكتوبة بالإنجليزية خارج الولايات المتحدة وبريطانيا"). وقد عقد أول مؤتمر دولى لأدب الكومنولث فى مدينة ليدز (Leeds)

بإنجلترا فى عام ١٩٦٤، وتشكلت جمعية أدب الكومنولث ودراسات اللغة **(Association for Commonwealth Literature and Language Studies)**. (كان اجتماع مدينة ليدز قد تلا مؤتمرات عقدت فى ماكريرى بأوغندا حول دور اللغة الإنجليزية بوصفها لغة تتجاوز حدود إنجلترا، وفى كمبريدج بإنجلترا حول تدريس الأدب الإنجليزى خارج حدود بريطانيا). بدأت "مجلة أدب الكومنولث" فى الظهور فى عام ١٩٦٥، أما ثالث أكبر مجلة مكرّسة خصيصًا للنظرية والنقد فى آداب الكومنولث **(Kunapipi)** فقد صدرت فى عام ١٩٧٩ (وقد غدت المجلة فيما بعد مجلة رائدة فى تأسيس التحول فى استخدام مصطلح آداب ما بعد الكولونيالية).

وتمثل دراسات ما بعد الكولونيالية المعاصرة التقاطع بين الدراسات الأدبية للكومنولث وما يشار إليه الآن فى العادة باسم "نظرية **الخطاب الكولونيالى**". وكما أشار "بيتر هولم" فى مقاله "أرخبيلات تقويضيّة" (١٩٨٩) (**Subversive Archipelagoes**) فإن الخطاب الكولونيالى "صيغة اكتسبت ذيوعًا حديثًا وهو ما يمكن فهمه بوصفه مصطلحًا مُحدّدًا للمجال المفاهيمى الذى وَسَمَه كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد برغم أن "كمًّا كبيرًا من الإنتاج فى هذا المجال الذى نشر بعد صدور كتاب الاستشراق كان له بكل وضوح جذور من قبل ذلك بمدة طويلة" وفقًا لرأى هولم.

ومثل كتاب "الاستشراق" الذى أسس خطوط التطور المستقبلية لنظرية الخطاب الكولونيالى، أسست الأبحاث المقدَّمة فى مؤتمر ليدز ١٩٦٤، وبشكل خاص ورقة "المشهد والموضوع" **(Landscape and Theme)** من "د.إ.س. ماكسويل"، للمصطلحات التى طغت على النقد والنظرية ما بعد الكولونيالية للكومنولث خلال العقد التالى.

لكن كثيرًا مما حدث فى مؤتمر ليدز كان قد تحدد بالفعل من خلال نمو الحركات والتقاليد القومية (الأدبية) للنقد الثقافى فى دول الكومنولث، وهو نمو قائم على فهم كل من الاستخدامين المقصود والعَرَضى للأدب الإنجليزى كوسيلة للهيمنة الكولونيالية عبر الإمبراطورية البريطانية السابقة. وفى ستينيات القرن العشرين

ساهم بدء المقررات التعليمية فى الأدب الأمريكى فى عدد من جامعات الكومنولث، بجانب تنامى المشاعر القومية الثقافية، فى زعزعة كل من مركزية الأدب البريطانى غير المقوّضة حتى تلك اللحظة فى مناهج الأقسام الإنجليزية والأسس التى ارتكز عليها قدر كبير من تلك الدراسة، لا سيّما فكرة "العالمية الأدبية". كذلك يمكن اقتفاء أثر المساءلة التى طرحها كل من مؤتمر ليدز وحقبة الستينيات بشأن هذه الافتراضات حول المركزية الإنجليزية (**Anglo-centric**)، وصولاً لتاريخٍ من النقد والمقاومة الكولونيالية (والعرقية)، والذى كانت حركة الزنوجية فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين مثالاً بارزًا له.

فى البدء كثّف نقاد ما بعد الكولونيالية المنتمون للكومنولث، والذين كانوا أقل انشغالاً بالفلسفات الأوروبية مقارنةً بمنظّرى الخطاب الكولونيالى، تركيز طاقاتهم على إظهار الكتابة الإبداعية باللغة الإنجليزية فى دول الكومنولث داخل حقل معرفى من الدراسات الأدبية استُثمِرت افتراضاته وأسسه وسطوته بعمق، وبشكل حصرى تقريبًا، فى آداب إنجلترا (أو على أحسن تقدير فى المملكة المتحدة[١]). وخلال النضال بشأن تحقيق الاعتراف بالكتابة ما بعد الكولونيالية المنتمية للكومنولث داخل أروقة أكاديميات تعتمد جذورها ونفوذها المتصل على المركزية الثقافية و/أو السياسية المتواصلة للقوة العظمى (**imperium**)، وفى حقل معرفى كان نهجه ومدار بحثه العلامات والرموز البؤرية لتلك القوة العظمى – دائمًا ما أضفى الأدبُ البريطانى وتدريسُه صبغةً ماديّةً على العلاقة الكولونيالية وأعادا

(١) "غالبًا ما يُعتقد خطأً، خارج حدود الجزر البريطانية، أن اسم إنجلترا مرادف لجزيرة بريطانيا العظمى، بل والمملكة المتحدة بأسرها" لكن هناك فروق بين هذه الأسماء كالتالى: إنجلترا هى الدولة التى تشكل أكبر كيان داخل المملكة المتحدة، وأكبر من نصف جزيرة بريطانيا العظمى. أما بريطانيا العظمى فهو اسم له نفس دلالة اسم بريطانيا وتجمع: إنجلترا وإسكتلندا وويلز. ويبقى الاسم الأخير وهو المملكة المتحدة وهو يجمع "إنجلترا وإسكتلندا وويلز بالإضافة إلى القسم الشمالى من جزيرة أيرلندا وعدد من الجزر البعيدة عن شواطئها". أحيانًا ما يستخدم اسم بريطانيا للإشارة إلى المملكة المتحدة كلها.

"Great Britain." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite.* (2010).

عرضها واستثمارها مجددا - اضطر النقاد القوميون إلى إدارة حرب المقاومة داخل حدود مصطلحات وإطار الممارسة النقدية الأدبية الإنجليزية. وفى غمار هذه الحرب تبنّوا فى البدء مبادئ مدرسة ليفايس و/أو النقد الجديد (**New Criticism**)، فقرءوا نصوص ما بعد الكولونيالية داخل إطار واسع للتراث الأوروبى الحداثى (**Euro-modernist**)، لكنها قراءة تأكد انحسارها المتزايد والحتمى بسبب الضغوط المناهضة للكولونيالية للنصوص الأدبية ذاتها.

وبعد أن حُملت قسرًا على التخلى عن المدرسة الهرمسية النقدية الجديدة (**New Critical hermeticism**) والدخول فى خصوصية اجتماعية ثقافية بسبب مثل هذه الضغوط المناهضة للكولونيالية، اضطلعت ما بعد الكولونيالية الكومنولثية بصورة متزايدة بتوجّه مصطبغ بصبغة محلية وأكثر تنظيرية بوجه عام فأصبحت أقرب لشواغل نظرية سوف يكتب لها أن تنمو لتصبح شقيقتها – نظرية الخطاب الكولونيالى.

وتبقى ما بعد الكولونيالية الكومنولثية مكرّسة بشكل رئيسى للنص الأدبى، برغم أنها تحولت أيضًا بصورة متزايدة إلى الوثائق الإمبريالية وخطاب الإمبراطورية، وقد ظلّت، فى أعقاب مؤتمر ليدز، قائمة على القومية فى المقام الأول ومقارِنة بصورة فاصلة على مستوى الممارسة. ولأنها جنحت بصورة متزايدة لمناهضة الكولونيالية فى سبعينيات القرن العشرين فقد طعنت فى مركزية القيم الإنجليزية والقالب المرجعى (**canon**) الإنجليزى، وأثارت المسألة المهمة المتعلقة بالتأثيرات الاستدعائية(١) المتصلة للتثقف الأدبى الإنجليزى. وصحبت مثل هذه الحجج المناهضة للكولونيالية بالضرورة دعوات من أجل تحقيق الدمج

---

(١) كان "لوى ألتوسر" أول من استخدم مصطلح "interpellation"، الذى يعنى فى الأصل المساءلة أو الاستجواب البرلمانى، بمعنى "النداء/ الاستدعاء" باعتباره كلمة مرادفة لكلمة "hailing" فى مقاله المعروف "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية" ١٩٧١. يرى "ألتوسر" أن الإيديولوجيا تؤدى وظيفتها بطريقة تسمح لها أن "تجنّد الذوات من بين الأفراد ... أو تحوّل الأفراد إلى ذوات" من خلال العملية التى أطلق عليها اسم "النداء أو الاستدعاء"، وهى عملية "يوقن" الفردُ فيها أن إيديولوجيا معينة "تناديه/ تستدعيه" وأنه هو المقصود بهذا النداء، لا أحد غيره. وعلى ذلك يمكن أيضًا نقل المصطلح إلى العربية بالصيغة التالية: "استدماج إيديولوجى".

المؤسسى للاداب القومية والإقليمية. ومما له دلالة عظمى فى ضوء الجدال المستقبلى داخل هذا الحقل المعرفى أبقت ما بعد الكولونيالية الكومنولثية على أساسها التاريخى فى المؤسسات والممارسات المتعلقة بالكولونيالية البريطانية (وقاومت كل هؤلاء)، مستمرة فى الاشتمال على دراسة المستعمرات الاستيطانية بوصفها عنصرًا جذريًّا لفهم الإمبريالية والمقاومة وما بعد الكولونيالى.

وعلى النقيض، لطالما أظهر تيار نظرية ما بعد البنيوية أو نظرية الخطاب الكولونيالى بنطاقيهما الأوسع وأسسهما فى الفلسفة والسياسة الأوروبيتين اهتمامًا أقل بوجه عام بالكتابة المعاصرة التى تنتمى إلى المستعمَرين السابقين وبالسياسات المتعلقة بأصول التعليم (**pedagogy**) المناهِض للكولونيالية داخل الأكاديميات. لطالما كان هذا التيار أقل تركيزًا إلى حدٍ بعيد على الكتابة الإبداعية (باستثناء الأعمال المنتمية للإمبراطورية البريطانية). وفوق كل ذلك، ربما بناءً على الأسس الفلسفية لهذا التيار جاء رفضه للقومى (**the national**) بوصفه ضربًا من ضروب "الوعى الزائف"، وبهذه الطريقة يُقحَم القومى فى صراع مع تيار أدب الكومنولث الذى كان أغلب إنتاجه المبكر المهم المناهِض للكولونيالية مؤسَّسًا بالضرورة فى أرضية القومى بوصفه مُجابَهة مفككة للكولونيالية ضد الاستدماج الأنجلو-إيديولوجى (**Anglo-interpellation**) قبل الاستقلال وما بعد الاستقلال.

للاستزادة: أشكروفت ومؤلفون آخرون ١٩٨٩؛ بومر ١٩٩٥؛ هولم ١٩٨٩؛ جونز ١٩٦٥؛ كينج ١٩٧٤ و١٩٩٦؛ نيو ١٩٧٥؛ راذرفورد وآخرون ١٩٩٢.

comprador

طبقة الوكلاء: المصطلح كلمة برتغالية تعنى "مشترِيًا"، واستخدم فى الأصل للإشارة إلى تاجر محلى وظيفته الوساطة بين المُنتِجين الأجانب والسوق المحلى. واستخدمه الماركسيون على وجه الخصوص للإشارة إلى أولئك المنتمين إلى طبقة

البرجوازية المحلية الذين يدينون بوضعهم المتميز للاحتكارات الأجنبية ومن ثمّ يحافظون على مصلحتهم الراسخة فى بقاء الاحتلال الكولونيالى. وفى نظرية ما بعد الكولونيالية طوّر المصطلح استخدامًا أوسع ليشمل طبقة النخبة المثقفة - طبقة الأكاديميين والكتاب الإبداعيين والفنانين - ممن قد يتنازلون عن استقلاليتهم باعتمادهم على القوة الإمبريالية وتوحدهم معها.

أما فكرة طبقة الوكلاء، سواء من الرأسماليين أو المثقفين، فإنها تفترض وجود هيكل تراتبى واضح من العلاقات الثقافية والمادية، إذ من الممكن التدليل على أنه ما من أحد فى مجتمع مستعمَر يمكن أن يتجنب بالكلية تأثيرات النفوذ الثقافى الكولونيالى والكولونيالى الجديد. وفى مجتمعات ما بعد الكولونيالية ليست الطبقة البرجوازية وحدها، بأى حال من الأحوال، الطبقة الوحيدة التى حازت "القدرة على النفاذ" إلى الوسائط الثقافية الشعبية مثل التلفاز أو المنتجات الاستهلاكية مثل كوكاكولا. ولذلك فالافتراض الذى يذهب إلى أن طبقة الوكلاء متمايزة بالضرورة وبصورة يسهل تحديدها عن بقية المجتمع هو افتراض محل جدلٍ وشك. واستمر استخدام الكلمة لوصف النخبة المتعلمة المتمتعة بالامتيازات والموسرة نسبيًّا ممن يحافظون على مقدرة أكثر تطوّرًا فى انخراطهم فى الممارسات التواصلية الدولية التى تطرحها الهيمنة الكولونيالية، وممن قد يظهرون ميلاً أقل، بحكم ذلك، للنضال من أجل الاستقلال الثقافى والسياسى.

contrapuntal reading

القراءة الطباقية(١): مصطلح صاغه "إدوارد سعيد" لوصف منهاج فى قراءة نصوص الأدب الإنجليزى بحيث تكشف المعنى الضمنى العميق فى الإمبريالية

---

(١) "counterpoint" أو الطِباق، والصفة "contrapuntal": مصطلح فى مجال الموسيقى يعنى المزج بين (التوظيف المتزامن لـ) لَحنَين مستقلّين وفقا لقواعد محدَّدة بحيث يمكن الاستماع إليهما بوصفهما متناغمين. ويعنى أيضًا فى نفس المجال "اللحن المضاف أو الموازى لآخر".

والعملية الكولونيالية. ويشير المصطلح، المقتبس من الموسيقى، إلى قراءة تجاوبية تطرحُ طباقًا (a counterpoint) للنص، وبهذا تعطى إمكانية لبروز التضمينات الكولونيالية التى قد تظل من دون ذلك تضمينات مُستَخفية.

وعلى ذلك، يمكن، على سبيل المثل، أن تكشف قراءة العمل الروائى "روضة مانسفيلد" للكاتبة "جين أوستن" عن مدى تأسّس حياة اليَسار للطبقات العليا الإنجليزية على المكاسب التى تُجنَى من مزارع الهند الغربية، وضمنيًّا، من استغلال المستعمَرين. بمثل هذا التركيز على تنسّبات (affiliations) النص، أى منبته فى الواقع الاجتماعى والثقافى عوضًا عن أواصر الانتساب الصُّلبيّة للنص إلى الأدب الإنجليزى ومعاييره المرجعية الراسخة، يمكن للناقد أن يكشف النقاب عن التضمينات الثقافية والسياسية التى ربما تبدو وكأن النص نفسه تناولها لَحظيًّا وحسب. وبنص كلمات سعيد فنحن "إذ نعاود النظر إلى الأرشيف الثقافى سنقرأه من جديد لا أحاديًّا، بل طباقيًّا" (١٩٩٣: ٥٩). أمّا المعنى الضمنى الشامل فهو مدى ارتكاز المجتمع الإنجليزى والثقافة الإنجليزية على إيديولوجيا الإمبريالية وممارساتها.

للاستزادة: **سعيد ١٩٩٣.**

counter-discourse

خطاب مضاد: مصطلح صاغه "ريتشارد تيرديمان" ليصف نظرية المقاومة الرمزية وتطبيقها. ويتناول "تيرديمان" بالبحث وسائل يتمخض عنها تغييرًا أصيلاً ضد "مقدرة الخطابات الوطيدة على تجاهل أو امتصاص التقويض المأمول" (١٩٨٥: ١٣) عن طريق تحليل الكتابات الفرنسية فى القرن التاسع عشر. وقد حدّد "المواجهة بين الواقع المؤسَّس وتقويضه" بوصفهما "عين موضع حدوث التغيير الثقافى والتاريخى" (١٣).

تركّز عمل "تيرديمان" فى الأدب الفرنسى بوجه خاص، لكن نقّاد ما بعد الكولونيالية تبنّوا هذا المصطلح لوصف السبل المتواشجة التى قد يمكن من خلالها توجيه الطعون من موضع الهامش (peripheral) ضد خطاب سائد أو راسخ (وعلى وجه الخصوص تلك الخطابات التى تخص المركز الإمبريالى)، مدركين على الدوام "المقدرة الامتصاصية" القوية للخطابين الإمبريالى، والإمبريالى الجديد. وبوصفه ممارسة عملية داخل ما بعد الكولونيالية فقد تم التنظير للخطاب المضاد من حيث العمليات التاريخية والحركات الأدبية بقدر أقل مقارنةً بالتنظير له من خلال طعون موجّهة ضد نصوص معينة، والموجهة بالتالي ضد الإيديولوجيات الإمبريالية المترسّخة فى الذهن، متوطّدة الأركان، والمستمرة فى البقاء بشكل خاص من خلال نصوص تُوظَّف داخل النظم التعليمية الكولونيالية.

ومن ثم يثير كذلك مفهوم الخطاب من داخل ما بعد الكولونيالية مسألةَ تقويض النصوص المرجعية (canonical texts) والإعادة الحتمية لكتابتها فى عملية التقويض هذه، لكن التناول العام لهذه المسألة من جانب "تيرديمان" يعدّ مفيدًا أيضًا فى هذا المقام، إذ إن فحص السبل التى من خلالها تؤدى هذه العمليات وظيفتها بوصفها ضوابط مُطبَّعة يكشف "احتماليتها وإمكانية النفاذ فيها". ومن ثمّ فمثل هذه الطعون لا تُوجَّه ببساطة ضد النصوص من حيث هى نصوص، وإنما تتناول إجمالى الحقل الكولونيالى الخطابى الذى تؤدى داخله النصوص الإمبريالية وظيفتها – سواء كانت نصوصًا أنثروبولوجية أو تاريخية أو أدبية أو قانونية – فى السياقات الكولونيالية.

للاستزادة: سليمون ١٩٨٧ أ؛ تيرديمان ١٩٨٥؛ تيفين ١٩٨٧.

Creole

كريولى: انظر **لغات بيدجين/لغات كريولية**. يرجع اشتقاق المصطلح الإنجليزى "كريولى" إلى الكلمة البرتغالية "Criolulu" (وفى الإسبانية "criollo")

وتعنى "مواطنا محليًا"، عبر الكلمة الفرنسية "créole" وتعنى "من السكان الأصليين". وتشير كلمة "كريولى" فى الأصل إلى (الرجل) الأبيض، المنحدر من أصل أوروبى، المولود والناشئ فى مستعمرة استوائية. واتسع نطاق المعنى فيما بعد ليشمل سكان البلد الأصليين وآخرين من أصول غير أوروبية. ثم استعمل المصطلح للإشارة إلى لغات معينة يتحدث بها الكريوليون فى الكاريبى وغرب إفريقيا وما حولهما، واستعمل بصفة أوسع مع لغات أخرى من نفس النوع الذى نشأ فى ظروف مماثلة (انظر: رومين 38 :1988).

ومن ناحية ثانية ومنذ القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر كان الاستخدام الأكثر شيوعًا للمصطلح بالإنجليزية هو "مولود فى جزر الهند الغربية"، سواء كان الشخص أبيض أم زنجيًا. ولذلك، ورغم أن الكلمة ليس لها أية "دلالة ضمنية على اللون" (قاموس أكسفورد)، فقد استدعت، فى نظر الأوروبيين، "خطر" تزاوج الأجناس الكولونيالى.

ومن الناحية التاريخية، وفى حاضرنا، لطالما استخدمت الكلمة حقًا بطرق مختلفة فى مجتمعات مختلفة. وكما يشير المؤرخ الكاريبى إدوار براثويت:

> **فى بيرو استخدمت الكلمة للإشارة إلى الأشخاص المنحدرين من أصول إسبانية ممن ولدوا فى العالم الجديد. بينما فى البرازيل استعمل المصطلح مع العبيد الزنوج المولودين محليًّا. أمّا فى لويزيانا فقد استعمل المصطلح مع السكان البيض الناطقين بالفرنسية بينما فى نيو أورليانز استعمل المصطلح مع الخلاسِى. وفى سيراليون يشير مصطلح "كريولى" إلى المنحدرين من العبيد وعبيد جامايكا الآبقين (Maroons) و"الفقراء السود "Black Poor" من بريطانيا ممن ينتمون فى السابق للعالم الجديد والذين أعيد توطينهم بطول الساحل لا سيّما فى فرى تاون، والذين شكّلوا نخبةً اجتماعيةً متمايزةً عن السكان**

الأفارقة. وفى ترينيداد يشير المصطلح بشكل رئيسى إلى السود المنحدرين من العبيد لتمييزهم عن مهاجرى الهند الشرقية. وعند استخدام المصطلح للإشارة إلى الجماعات الأصلية الأخـــرى، تستخدم اللاحقة الوصفيّة[١]: كريولى فرنسي، كريولى إسبانى. وفى جامايكا وفى المستعمرات الإنجليزية القديمـــة اســـتخدمت الكلمة بمعناها الأصلى كما فى الإسبانية: مولود فى، أو مواطن محلى، أو ملتزم بمساحة المعيشة. وقد استعملت بالنسبة لكل من البيض والسود، الأحرار والعبيد.

(براثويت ١٩٧٤: ١٠)

creolization

الكريولية: عملية الامتزاج والتغيّر الثقافى التى تخلق مجتمعًا كريوليًا. وفى حين أن حجةً قد تُساق بشأن كون عمليات الكريولية عمليات مستمرة حول العـــالم، فقد استعمل المصطلح فى العادة للإشارة إلى مجتمعات "العالم الجديـــد" (لا ســيّما الكاريبى وجنوب أمريكا) وكذلك على نحو فضفاض بصورة أكبر للإشــارة إلـــى مجتمعات ما بعد الكولونيالية التى يُعدّ سكانها الحاليون المخلّطون إثنيًّا وعرقيًا نتاج الكولونيالية الأوروبية. ووفقا لإدوارد براثويت فالكريولية "عملية ثقافية" – "ماديـــة ونفسية وروحية – قائمة على المثير/الاستجابة لدى الأفراد داخل المجتمـــع تجـــاه بيئتهم (الجديدة) ومع بعضهم بعضًا". وعلى الرغم من أن "مجـــال ونوعيـــة هـــذه الاستجابة وهذا التفاعل ... تمليه الظروف المرتبطة بتأسيس المجتمـــع وتـــشكيله"، فإنهما يخلقان "بنيةً جديدةً" تمامًا. (١٩٧١: ١١).

---

(١) فى اللـــغة الإنجليزية تأتى الصفة بطبيعة الحال سابقة للاســـم، بعكـــس اللغـــة العربيـــة لـــذلك نقلنـــا "adjectival prefix" إلى العربية بما يتماشى مع التركيب الذى يطالعه القارئ العربى فى الترجمة.

ويؤكد براثويت على أن الكريولية ليست مُنتجًا بل عملية تدمج مظاهر كل من الاستدماج الثقافى (acculturation) والمقابسة التثقّفيّة[1] (interculturation)، "تشير الكلمة الأولى ... إلى عملية امتصاص واستيعاب ثقافة لثقافة أخرى، بينما تشير الكلمة الأخرى إلى نشاطٍ ينطوى على تبادلية أكبر، أى عمليةً امتزاج وإثراء بين الطرفين". وفى دراسة الحالة التى أعدّها بشأن جامايكا اقتفى "براثويت" أثر السبل التى بدأت من خلالها عمليات الكريولية بوصفها عمليات ناجمة عن الرِّق:

> **ولهذا ففى المثال الأول الذى اشتمل على الأسود والأبيض، الأوروبى والإفريقى، فى علاقة تفوّقيّة/دونيّة جامدة، نزعت فى البداية لتثقيف البيض والسود للتكيّف مع البيئة الكاريبية (Caribbean) الجديدة، وفى الوقت ذاته، وبسبب شروط الرق وظروفه، للاستدماج الثقافى من جانب السود لقوانين البيض ومعاييرهم. ومن ناحية ثانية كان هناك أيضًا مقابسة تثقّفيّة لها دلالتها متواصلة بين هذين العنصرين.**

(براثويت ١٩٧١ : ١١)

تعدّ عملية الكريولية، كما وصفها "براثويت"، عملية خاصة بتاريخ الكاريبى ومجتمعاته، ويمكن فهمها على خير وجهٍ داخل هذا السياق. ولكن نموذج الكريولية الذى يطرحه "براثويت" يمكن أن يُقارن بمفهوم "الهُجنة" وأن ينظر إليه على أنه يؤدى نفس العمل الذى نوقش تحت مظلة مفهوم "الهُجنة"، برغم أن عملية الكريولية قد حظيت بصفة عامة بنقاش أكبر متعلق بالناحية التاريخية. ووضع "روبرت يانج"

---

(١) اجتهدنا بقدر ما وسعنا لتقديم مصطلح واضح يجمع بين معنى المصطلح المشروح هنا بكلمات "التبادلية" و"الامتزاج" و"الإثراء" من جهة، والموروث العربى الثقافى والمعجمى من جهة أخرى، ونقصد به كتاب "المقابسات" لأبى حيّان التوحيدى إذ اشتق عنوان الكتاب من الفعل "قبس" وقصد بالمقابسات اشتراك شخصين أو أكثر فى محاورة "يقبس" كلُّ طرف فيها من الطرف الآخر. من أجل ذلك عَدَلنا عن نقل المصطلح حرفيًا بكلمتى "التثاقف البينى" إلى ابتكار "المقابسة التثقّفيّة".

مصطلح "الهُجنة اللا واعية، التى يُفضى مخاضها إلى خلق أنماط جديدة من الاندماج بدلا من النزاع" أو "تمازج الأجناس (**métissage**)"، وهى العملية غير المحسوسة التى تتمازج خلالها ثقافتان أو أكثر فى صيغةٍ جديدة" بوصفها كريولية، وذلك على النقيض من مفهوم الهُجنة لدى "باختين" الذى يعدّه أكثر إثارة للـ"نزاع" (١٩٩٥: ٢١).

للاستزادة: براثويت ١٩٧١؛ يانج ١٩٩٥.

critical Fanonism

الفانونية النقدية: مصطلح صاغه هنرى لوى جيتس كاعتراض على الأسلوب الذى يُستخدم به "فرانز فانون" بلا تمييز بوصفه تعويذة (**talisman**) لتمثيل كل ضروب المقاومة الكولونيالية. ويعترض "جيتس" بوجه خاص على الأسلوب الذى يُستحضر فيه اسم "فانون" بوصفه طوطمًا (**totem**) ونَصًّا لأجل غايات فكرية مختلفة تمام الاختلاف ومواقف نقدية شديدة التنوع، ليمثل "الغيرية فى تمرّدها ... العالم الثالث للنظرية ذاتها" (جيتس ١٩٩١: ٤٦٧). وفى هذه العملية تُستبدل الخصوصية الفردية لفانون ليحلّ محلها "رمز مركّب، بل بنية إثنوغرافية" (٤٥٩) إلى حدّ أن الناقد "يخلق شخصية لفانون بوصفه منظّرًا كونيًّا فى الفراغ".

وكشف "جيتس" عن التباين بين "فانون" الذى استخدمه منظّرو **الخطاب الكولونيالى** مثل "سعيد" و"بابا" و"سبيفاك" و"فانون" الأكثر تعقيدًا وإثارة للمضايقات بواقع تحليل "ألبرت ميمى"(١)، فقد كانت حياة "فانون" هذا منفصلةً عن "العالم الثالث

(١) كاتب وروائى تونسى يهودى، ولد فى ١٩٢٠ وهاجر إلى فرنسا، أشهر أعماله فى علم الاجتماع كتاب "صورة المستعمَر"، ١٩٥٧، الذى قدّم فيها تحليلاً لموقف كل من المستعمِر والمستعمَر.
"Memmi, Albert." Encyclopædia Britannica from Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. (2010)

الواقعى"، وظل متطفلاً أوروبيًا على الثوار الجزائريين. وانتهى "جيتس" إلى أن "فانون" رُفع إلى مصاف القدّيسين على نحو غير ملائم لصالح بناء نظرية كونية للإمبريالية. وقد يكون هناك استجابة مختلفة تذهب إلى أن التناقض ذاته فى موقف "فانون" نفسه يُظهر الطبيعة المركّبة ومتعددة الوجوه للخطاب ما بعد الكولونيالى نفسه، وأن كتاباته كانت برغم ذلك بذرة مُلقحة للمقاومة المناهضة للكولونيالية.

للاستزادة: جيتس ١٩٩١؛ ميمى ١٩٦٥.

cultural diversity/cultural difference

التنوّع الثقافى/ الاختلاف الثقافى: هذان المصطلحان يشيران بالتبادل فى الاستخدام الشائع إلى تنوّع الثقافات والحاجة إلى الاعتراف بهذا التنوّع لتجنب التعريفات الثقافية المعيارية المُطلقة. ومع ذلك، ففى مقالة "الالتزام بالنظرية" (١٩٨٨) وظّف "هومى بابا" المصطلحين بوصفهما ضدّين ليرسم خطًّا فارقًا بين طريقتين فى تمثيل الثقافة. يُحاجِج "بابا" بأنه لا يكفى تسجيل دوال التنوع الثقافى التى تعترف وحسب بنطاق من نظم سلوكية وقيمية وتوجهات منفصلة ومتمايزة. بل وقد يستمر مثل إطار العمل هذا ليوحى بأن مثل هذه الاختلافات لا تعدو أن تكون شاذة وغرائبية، كما كان مضمرًا فى الإثنوغرافيا الإمبريالية. أما الإحالات للتنوع الثقافى القائم على افتراض وجود "محتويات وعادات ثقافية معطاة من قَبل" فإنها تُفضى إلى ظهور أفكار ليبرالية مُرضيّة للجميع تتنوّع بين التعددية الثقافية والتبادل الثقافى وثقافة الإنسانية.

ويشير مصطلح الاختلاف الثقافى من ناحية أخرى إلى أن المرجعية الثقافية لا تكمن فى سلسلة من الأشياء الثابتة والمفصول فيها بل فى عملية تدور حول كيفية معرفة هذه الأشياء وبالتالى بروزها إلى حيّز الوجود. وهذه العملية المتعلقة

بالبروز إلى حيّز الوجود هى ما يخلق ويميز بين مختلف "المقولات النابعة من الثقافة أو عنها"، والتى تمنح مرجعية لإنتاج مجالات الإحالات التى نرتّبها من خلالها.

وعن طريق العملية التى من خلالها نعرف، ونتمكن من معرفة الثقافات بوصفها كليّات **totalities**، يؤكّد مصطلح "الاختلاف الثقافى" وعينا "بتأثيرات الرموز والأيقونات الثقافية المُفضية إلى التّجانس" ويؤكد على التّوجّه التّشكّكى تجاه "مرجعية التخليق الثقافى بوجهٍ عام" (بابا ١٩٩٤: ٢٠).

إن "الاختلاف" الذى يؤكد عليه "بابا" فى هذا المقام يرتبط بصورة واضحة بمفهوم **الازدواج الوجدانى** الجذرى الذى يُحاجِج "بابا" بأنه مُضمَر فى كل الخطاب الكولونيالى. ويصرّ "بابا" على أن هذا الازدواج نفسه مضمرٌ فى فعل التأويل الثقافى ذاته طالما أن إنتاج المعنى، بتعبير "بابا" نفسه، فى علاقات النظامين يتطلّب "فضاءً ثالثًا". وهذا الفضاء شيء يشبه فكرة الإرجاء فى تيار ما بعد البنيوية. وبينما أشار "دى سوسير" إلى أن العلامات تكتسب المعنى من خلال اختلافها عن العلامات الأخرى (وبالتالى يمكن تحديد هوية ثقافة ما من خلال اختلافها عن ثقافات أخرى)، أشار "دريدا" إلى أن "الاختلاف" يخضع أيضًا لـ "الإرجاء"، وهى ثنائية حَدّها "دريدا" بمصطلح جديد "الاختلاف والإرجاء". ويمكن مقارنة مفهوم "الفضاء الثالث" بهذا الفضاء المتعلق بالإرجاء والإمكانية (وهكذا فإن اختلاف ثقافة ما ليس أمرًا بسيطًا أو ساكنًا على الإطلاق وإنما أمر تناقضى **ambivalent**، ومتغيّر ومفتوح دائمًا لتأويل محتمل إضافى). واختصارًا، فإن هذا هو فضاء **الهُجنة** ذاتها، ذلك الفضاء الذى يحوى دومًا المعانى والهويّات الثقافية فيه آثار المعانى والهويّات الأخرى. لذلك يُحاجج "هومى بابا" بأن "ادّعاءات الأصالة الجوهرية أو النقاء المتأصّل للثقافات موقفًا يتعذّر الدفاع عنه، حتى من قبل أن نلجأ إلى الشواهد التاريخية المُعَايَنة التى تُظهر سمة الهُجنة فى الثقافات".

وهذه الرؤية ليست متضاربة مع فكرة "فانون" عن تطور طبقة نخبوية مثقفة راديكالية وثورية من أهل البلد الأصليين، بل إنه فى الحقيقة يتم استحضارها على نحوٍ خاص بوصفها الشرط المُحدِّد لمثل هذه الطبقة النخبوية المثقفة الراديكالية من أهل البلد الأصليين كقوةٍ مناوئة لطبقة الوكلاء أو طبقة النخبة ذات الميول **الكولونيالية الجديدة** من أهل البلد الأصليين، التى تُموضع نفسها وحسب داخل مجاز (**metaphor**) مُجمَل ومُحكَم من التنوّع الثقافى. مثل هذه النخبة التى تستحضر أشكالاً ثقافية **أصلانية** مستقرة وثابتة لن تستطيع مطلقًا أن تُناهِض بصورة كاملة تسيّد الثقافة المهيمنة، طالما أنها تعرّف الثقافة بوصفها ثابتة وغير متغيرة تدريجيًا.

مع ذلك، وعلى نحوٍ مفارق، فقد تكون هذه الأوسطية ذاتها فى موقفهم هى التى تسمح بوجود إمكانية ثورية لتبنّى التغيير بين صفوف أعضاء نفس الجماعة من طبقة النخبة المثقفة من أهل البلد مثلما يقرّ الفكر **الفانونى**. ويشير "بابا" إلى أنه "بالنسبة لفرانز فانون فإن الأهالى المُحرِّرين، الذين يستهلّون الاضطراب المثمر فى التغير الثقافى الثورى، هم أنفسهم حاملو الهوية الهجينة ... ويشكلون ثقافتهم من النص القومى المترجم إلى أنماط غربية حديثة من تكنولوجيا المعلومات، واللغة، والملبس ... (محوِّلين) معنى الإرث الكولونيالى إلى علامات محرِّرَة لأحرار المستقبل" (٣٨). وبرغم مداخلة "بابا" فى العديد من نقاشات ما بعد الكولونيالية، يستمر استخدام المصطلحين بالتبادل بالطريقة التى وُضّحت فى مستهل هذا المدخل.

للاستزادة: بابا ١٩٩٤.

D

decolonization

تفكيك الاستعمار: تفكيك الاستعمار هو عملية الكشف عن النفوذ الكولونيالى بكافة أنماطه وفَصْل أجزاء بعضه عن بعض. وتشمل هذه العملية تفكيك العناصر المستترة لتلك القوى المؤسسية والثقافية التى منحت ديمومة للنفوذ الكولونيالى وظلت كذلك حتى بعد تحقيق الاستقلال السياسى. جرت فى البدء عملية المقاومة فى العديد من بلدان العالم المستعمَر على مستوى المصطلحات أو المؤسسات المُنتَحلة من الثقافة المستعمِرة ذاتها. وما كان يُتوقع إلا هذا، حيث إن القوميين الأوائل تلقّوا تعليمهم بحيث يرون أنفسهم بوصفهم ورثةً مرتقَبين للأنظمة السياسية والأنماط الثقافية الأوروبية. لم يحدث هذا فقط فى **المستعمرات الاستيطانية** حيث كانت النخبة الكولونيالية البيضاء ثمرةً مباشرةً من ثمرات النظام، بل أيضًا فى مستعمرات الاحتلال. كتب ماكولاي[1] فى عام ١٨٣٥ المذكرة سيئة السمعة "مذكرة بشأن التعليم الهندى" التى اقترح فيها خلقًا قصديًّا لطبقة من "الرجال البيض السُمر" (**brown white men**) فى الهند يتلقون تعليمًا يسوّغ لهم تبجيل الثقافة الأوروبية على ثقافتهم. وهذه المذكّرة مثلٌ يُتمثّل به فى سياق عملية السيطرة هذه وما يَسِمها من **هيمنة**، لكن هناك أمثلة أخرى عديدة فى ممارسات المستعمرات الأخرى.

---

(١) توماس بابينجتون ماكولاى Thomas Babington Macaulay (1800-1859)، مؤرخ وسياسى بريطانى، من أشهر أعماله كتاب "تاريخ إنجلترا منذ اعتلاء جيمس الثانى العرش" الصادر عام ١٨٤٨.

وسواء كان الأمر فى الهند أو إفريقيا أو الهند الغربية فى القرن التاسع عشر أو بواكير القرن العشرين فإن القوميين الأوائل كانوا أيضًا دعاة تحديث وكان برنامجهم يدعو لرفض الثقافة الكولونيالية أقل مما يتبنّى ممارساتها. وورّطت عمليةَ "السمسرة" السياسية والثقافية هذه، كما أسماها بعض المؤرخين، هؤلاء المفككين الأوائل للكولونيالية فى مسايرة (**complicity**) تامّة للقوى الإمبريالية، والتى سعوا للخروج منها كوكلاء أحرار.

فقد تشرّبت توجهاتهم وممارساتهم العامة بالضرورة بالقيم الثقافية والاجتماعية التى تعلّموا تقييمها بوصفها قيم الدولة العصرية المتمدّنة (دى موريس – فارياس وباربر **1990**). وعلى ذلك فإن الاستقلال السياسى لا يعنى بالضرورة التحرر الكلى للمستعمَر من القيم الكولونيالية إذ إن هذه القيم استدامت مع أنماط سياسية واقتصادية وثقافية فى العديد من الحالات بعد الاستقلال.

فى مستعمرات تعرضت ثقافتها أو ثقافاتها السائدة للغزو أو القمع أو البَخْس من خلال الممارسات الكولونيالية كانت عملية مقاومة ونبذ هذه الادعاءات أكثر نشاطًا بصورة واضحة. أما الابتداع الفعّال لمصطلح **الكولونيالية الجديدة** للدلالة على القوة الجديدة للهيمنة العالمية التى تتحرك من خلال نخبة محلية أو طبقة **الوكلاء** فكان قائد الاستقلال الغانى "كوامى نكروما" هو من صاغه عام ١٩٦٥. وبوصفه صاحب نزعة اشتراكية، قيّد "نكروما" مفهومه للعمليات الكولونيالية الجديدة للإمبريالية بالرأسمالية الكونية التى يقودها الغرب.

وتَعنى **عولمة** الاقتصاد العالمى المعاصر أن الاستقلال السياسى لم يحقق أنماط التغييرات التى ربما توقّعها القوميون الأوائل فى الهيمنة الاقتصادية والثقافية. بل لقد جادل بعض المعلّقين الجدد بأن القوى الكولونيالية تجنبت عن عمد مَنح الاستقلال إلى أن تمكنت، من خلال التمييزات الداخلية والتطبيقات التعليمية الرامية إلى بسط الهيمنة، من خلق طبقة من النخبة (**الوكلاء**) لإدامة مظاهر السيادة

الكولونيالية لصالحهم ولكن دون تجشّم الكلفة أو العار المرتبطين بالنماذج الكولونيالية القديمة.

وبالإضافة إلى الهيمنة الاقتصادية المباشرة وغير المباشرة، جعل التأثير المتواصل للأنماط الثقافية **المتمركزة أوروبيًّا** الأفضلية للمستورد على المحلي: اللغات الكولونيالية على اللغات المحلية، والكتابة على الشفاهية، والثقافة اللغوية على الثقافات النقشية للأنماط الأخرى (الرقص والفنون التخطيطية التي وسمت دائمًا باسم "الثقافة الشعبية"). وأمام كل هذه العراقيل ومحاولات محو الممارسات الثقافية السابقة للتواجد الكولونيالي، ظهر إلى الوجود عدد من برامج تفكيك الاستعمار. ومن بين أبرز هذه المحاولات تلك البرامج التي سعت نحو إحياء وإعادة تقييم اللغات المحلية.

والضغط الاقتصادي العالمي يعني أن تواصُل النخبة يهيمن عليه استخدام لغات الفترة الكولونيالية السابقة، وعلى نحو لافت للنظر "اللغة العالمية" الجديدة: الإنجليزية التي تستمد نفوذها من استخدامها التاريخي عبر أكبر الإمبراطوريات الحديثة ومن استخدام الولايات المتحدة الأمريكية لها.

في مجتمعات ما بعد الكولونيالية التي وجدت فيها بدائل، طُرحت فكرة أن العودة للغات الأصلية لأهل البلاد يمكن أن تعيد هيكلة التوجهات نحو الثقافات المحلية والأصلية لأهل البلاد، كما يمكن أن تشكل جسرًا أكثر وفاءً بالغرض لصالح السواد الأعظم من السكان ممن استمرت حياتهم في الاهتداء إلى حد كبير بلغتهم الأم. وهكذا فعمليات تفكيك الاستعمار التي أيّدت العودة إلى استخدام اللغة الأصلية لأهل البلد تضمّنت برنامجًا اجتماعيًّا لصبغ الثقافة بصبغة ديمقراطية وبرنامجًا لاسترداد العافية الثقافية وإعادة التقييم. ففي إفريقيا احتلّ عمل "تجوجي واتيونجو" الصدارة في هذا النموذج المفكّك للكولونيالية (نجوجي ١٩٨١ أ، ١٩٨٦، ١٩٩٣). لكن كان لهذا النموذج أيضًا تأييد كبير في الهند حيث، نتيجة للنفوذ غير المنقطع للغات المحلية وإرثها الأدبي خلال الفترة الكولونيالية، برز في

الاونة الأخيرة دافع قوى لإعادة تقييم الآداب والفنون الأخرى التى توظّف اللغات الهندية (أحمد ١٩٩٢، ديفى ١٩٢٢). لكن من المهم، برغم ذلك، ألا يُفترَض أن هذه الثقافات ظلّت بمنأى عن التأثر، بل إن القوالب التى غالبًا ما تستخدمها هذه الثقافات الآن، مثل الرواية والنثر القصصى والمسرح والمجلات ومسلسلات الصابون التلفزيونية(١)، تُعدّ مرآة للاشتباك النّشط مع الممارسات السائدة.

والأنماط الأشد تطرفًا لتفكيك الاستعمار هى وحدها التى توحى بأن الثقافات السابقة للمرحلة الكولونيالية يمكن استعادتها بشكلها النقى من خلال برامج تفكيك الاستعمار (انظر: **نزعة أصلانية**). وعلى سبيل المثال تشكّك بعض نقاد ما بعد الكولونيالية الأفارقة (أبيا ١٩٩٢، جيكاندى ١٩٩٢، موديمبى ١٩٩٤) مؤخرًا فى الأسس التى انتصبت عليها مثل هذه المشاريع المُفرِطة المقوِّضة للكولونيالية، محتجّين من نقاط استشرافية متنوعة بأن الأنظمة التى تأسست بها، بنص كلمات "موديمبى"، "العوالم الإفريقية بوصفها أمورًا حقيقية للمعرفة" هى على الدوام متعددة ومتنوعة، ومتورطة فى النظم الكولونيالية والأوروبية للمعرفة بقدر ما هى كذلك فى النظم المحلية.

على سبيل المثال، فقد حاجَج الناقد الكينى "سايمون جيكاندى" بأن العديد من الممارسات المفككة للاستعمار "ارتكزت على افتراض أن الثقافات والذوات الإفريقية كانت كيانات طبيعية كُلّيّة قَمَعتها الكولونيالية، وأن مهمة الكاتب الإفريقى خلال فترة تفكيك الاستعمار تتمثّل فى استرجاع تلك الثقافات والذوات (فقط إذا ما

---

(١) الحق إننا لم نجد ترجمة دقيقة وافية لهذا النوع من الفنون البصرية إلا هذه الترجمة، فمسلسلات الصابون "soup opera" مسلسلات شعبية ذات طبيعة عاطفية مفرطة تتناول تفاصيل الحياة اليومية لمجموعة من الأشخاص، وغالبًا ما تنطوى على علاقات جنسية وجرائم وتشابك العلاقات الاجتماعية وتتّسم بالطول المفرط جدًا لحلقاتها. كان أول ظهور لها فى الإذاعة ثم انتقلت إلى التلفزيون فى الولايات المتحدة الأمريكية منذ ثلاثينيات القرن العشرين، والسبب فى تسميتها أنها كانت تعرض برعاية شركات منتجة للصابون.

طوّرت الأدوات اللغوية والسردية الملائمة). هناك حاجةٌ ماسّة الآن لمساءلة الأسس الإيديولوجية التى شيّدت عليها سرديات تفكيك الاستعمار" (جيكاندى ١٩٩٢: ٣٧٨).

وتتناول تحليلات "جيكاندى" بالنقد المعادلة البسيطة للسرديات القومية والعمليات المفككة للاستعمار وتحاجِج هذه التحليلات بأن خطابات **القومية** والتحرر الوطنى (أو، فى بعض النصوص المتأخرة، خطابات الفشل المُحرَّر من الوهم الخاص بمثل هذه السرديات ومثل هذه الخطابات القومية) أصبحت بصورة متزايدة مناهج غير ملائمة لتحليل وتقويم المشكلات والصراعات فى أوضاع فترة ما بعد الاستقلال. بالنسبة لجيكاندى فالمهمة التى يواجهها الكتّاب الأفارقة الآن، والكتّاب فى العديد من مجتمعات ما بعد الكولونيالية ضمنًا، هى "التنظير بصورة ملائمة ... لإشكالية السلطة والدولة" (انظر: **دولة ما بعد الكولونيالية**). وهكذا فهو يحاجِج بأن مناهج تفكيك الاستعمار، مثل أسلوب "تجوجى" فى روايات مثل "ماتيجارى (**Matigari**)" تُعدّ "عَرَضًا للمشكلات التى تنشأ عند استحضار سرد تفكيك الاستعمار فى عصر ما بعد الكولونيالية المتحوِّل، وتعليقًا على إشكاليات سرد قومى طال تأخره" (جيكاندى ١٩٩٢: ٣٧٩).

أما مشروعات كتّاب آخرين، من أمثال "سلمان رشدى"، الذى يتبنّى هويّة "متجاوزة للقومية" ويسعى نحو نقد دولة ما بعد الكولونيالية المعاصرة، فتُطرح جانبًا بوصفها غير مساهِمة فى عملية تفكيك الاستعمار. ولكن هذا يفترض وجود تماسٍّ تامٍّ بين تقويض الاستعمار وسرديات الأمة والقومية وهو ما تتشكك فيه جديًّا حُجج مثل تلك التى يقدمها جيكاندى. والواقع أن حدود وصور أمة ما بعد الكولونيالية قد تكون اختلاقات تسمح بالمرور الحر إلى الهيمنة المتواصلة **للكولونيالية الجديدة** للشركات متعددة الجنسيات والمؤسسات المالية العالمية. إن عملية تفكيك الاستعمار، أيًّا يكن ما تُعنيه أيضًا، هى عملية مركّبة ومتواصلة لا وضع يتم إدراكه بصورة آلية عند لحظة **الاستقلال**.

فى **المستعمرات الاستيطانية** يمكن أن يُنظر أيضًا إلى هذه العملية على أنها تحدث بشكل مختلف. وعلى الرغم من أنهم قد مُنحوا استقلالاً سياسيًا على الطراز البريطانى الموروث فى مرحلة مبكرة نسبيًا، فقد استمروا فى الغالب فى المعاناة مما وصفه بحذق المعلّق الأسترالى المشهور "أ. أ. فيليبس" بأنه "صَغار ثقافى" لم يتحرروا منه بنيلهم "الاستقلال" السياسى الاسمى (فيليبس ١٩٥٨، ١٩٧٩). وبالمثل فكثيرًا ما كانت هذه المستعمرات أبعد عن النجاح فى تفكيك العناصر الكولونيالية فى مؤسساتها الاجتماعية وتوجّهاتها الثقافية من الأنواع الأخرى من المستعمرات. ويرجع هذا بدرجةٍ ما إلى القوة السيادية المتفرّدة التى تفرضها أفكار الارتباط **الصُلبى** بالمركز الإمبريالى مكرَّرة فى عبارات من نحو "أبناء وبنات الإمبراطورية". مثل هذه الارتباطات جنحت نحو استبقاء المستعمرات الاستيطانية أكثر اعتمادًا وتبعيّةً وخضوعًا لساداتهم الكولونياليين (دوكر 1978)، فى العادة على حساب الاعتراف بحقوق المواطنين الأصليين من أهل البلد.

للاستزادة: أحمد ١٩٩٢؛ أبيا ١٩٩٢؛ ديفى؛ دوكر ١٩٧٨؛ جيكاندى ١٩٩٢؛ دى موريس- فارياس وباربر ١٩٩٠؛ موديبى ١٩٩٤؛ نجوجى 1981a، ١٩٨٦، ١٩٩٣؛ نكروما ١٩٦٥؛ فيليبس ١٩٧٩.

dependency theory

نظرية التّبعيّة: تطرح هذه النظرية تفسيرًا لحالة الإملاق المستمرة التى ترزح فيها دول "العالم الثالث" المستعمَرة على أساس أن التخلف التنموى لم يتولّد داخليًا بل هو حالة هيكلية للرأسمالية العالمية ذاتها. وعلى ذلك فهذه النظرية تقدم حجاجًا لنظرية **أنظمة العالم** فى أنها تفسر تخلف التنمية بوصفه تَبِعَة لبنية الهيمنة

العالمية، لا بوصفها مرحلة مبكرة فى عملية التنمية. وهذه الدول "المتخلّفة تنمويًّا" تكون فى العادة دولاً مستعمَرة مُنعت فى الواقع من خلال قوى الرأسمالية العالمية من إدراك التنمية المستقلة. ولقد لعب المنطق الاقتصادى لعملية الاستعمار، من خلال تأسيس مستعمرات بوصفها مراكز إنتاج للمواد الخام والمواد الغذائية لصالح المراكز الحواضرية التصنيعية، دورًا رئيسيًّا فى عرقلة التحول إلى النشاط التصنيعى والتنمية فى هذه البلدان.

وبِلَفت الانتباه لهذا التاريخ فإن نظرية التبعيّة تطعن فى فرضيات نظرية التحديث التى تفسّر تخلّف التنمية فى ضوء افتقار المجتمعات "المتخلفة تنمويًّا" لبعض السمات المعيّنة مثل الدافع وروح المغامرة التجارية والإبداع والقدرة على حل المشكلات.

ويرفض كتّاب من أمثال "أندريه جاندر فرانك" (١٩٧٩) حجّة نظرية التحديث التى تذهب إلى أن تخلف التنمية حالة طبيعية نتجت عن قوى داخلية، وأظهر هؤلاء الكتاب أن نموذج التنمية الرأسمالية فى الغرب هو المسئول عن استمرار تخلف التنمية فى "العالم الثالث".

غير أن نظرية التبعية انتُقدت بسبب جنوحها نحو طرح تحليل غير متغيّر للعلاقة بين الدول المتطورة والمتخلفة تنمويًّا وبالتالى فهى تعجز عن طرح تفسير مقنع لظاهرة مثل اقتصاديات النمور الآسيوية. ومع ذلك فقد كانت هذه النظرية ذات قيمة فى تعرية التحيّز المتمركز حول العِرق لنظرية التحديث وكذلك فى بيان أن النظام العالمى لرأس المال يمنع الاقتصاديات الهامشية من التطوّر بطريقة أنسب وأكثر انسجامًا مع ثقافاتها وقيمها.

للاستزادة: بلومستروم وهتنى ١٩٨٤؛ فرانك ١٩٧٩؛ سيبرز ١٩٨١.

deracinate

استئصال عِرقي[(١)]: تشيــر الكلمــة حرفيًّا إلى اقتلاع النبــات من جــذوره أو الاستئصال أو الإبادة. وبالتالى فجذر الكلمة ليس له علاقة مباشــرة بــمفهوم "العرق"، ولكن مع تحول التأكيد عليها فى اللغتين الإنجليزية والفرنسية إلى "اقتلاع الشخص من بيئته القومية أو الاجتماعية" (كما فى الفرنسية **déraciné**)، ارتبطــت الكلمة بشكل متزايد بالهويّة العرقيّة. إن تجارة الــرِّق الأوروبيــة ومنظومــة رقّ المزارع لم تقتلعا الأفارقة من بيئاتهم الأصلية وحسب، بل عبر قرون من الازدراء العرقى المنهجى، أبعدت الأفارقة المستعبدين عن سماتهم العرقية الخاصة. (وتمثل حركة "الأسوَد جميل" التى ظهرت فى منتصف القرن العشرين فى كلٍّ من الولايات المتحدة الأمريكية والكاريبى محاولات منهجية من قِبل السود لدفع البخس الواقــع عليهم جرّاء منظومة رق المستعمرات).

Diaspora

الشتات: الكلمة مشتقة من اليونانية بمعنى "شتّت؛ فــرّق؛ بعثــر" (قــاموس أكسفورد). ويعدّ الشتات، أى الانتقال الطوعى أو الجبرى لشعب ما مــن أرضــه الأصلية إلى مناطق جديدة، واقع تاريخى محورى بالنسبة للكولونيالية.

والاستعمار ذاته كان فى جوهره حركة شتاتية، تضمّنت التفرّق المــــؤقت أو الدائم واستيطان الملايين من الأوروبيين فى العالم بأسره. وتــستمر التــأثيرات واسعة النطاق لهذه الهجرات (مثل تلك التى أُطلق عليها اسم **الإمبرياليــة البيئيــة**) على نطاق عالمى. وقد تطوّرت تاريخيًّا العديد من هــذه المنــاطق "المــستوطنة"

---

(١) وردت الكلمة فى النص الإنجليزى بصيغة الفعل.

بوصفها مزارع أو مستعمرات زراعية لزراعة المواد الغذائية لسكان الحواضر، وبالتالى ظهر الطلب على نطاق واسع للعمالة فى العديد من المناطق حيث لم يتمكن السكان المحليون من سد الحاجة للعمالة.

كان نتيجة هذا بروز التنمية، فى الأمريكتين بشكل رئيسى، ولكن أيضًا فى أماكن أخرى مثل جنوب إفريقيا نما اقتصاد قائم على **الرّق**. وقد أُخذ كل العبيد تقريبًا الذين شُحنوا إلى مستعمرات المزارع فى الأمريكتين من غرب إفريقيا من خلال المقاطعات الأوروبية الشاطئية التجارية المختلفة. كما شهد الاسترقاق واسع النطاق الذى مارسه العرب أيضًا فى شرق إفريقيا بيعَ العبيد ليصلوا إلى المستعمرات البريطانية مثل الهند وموريشيوس، بينما جرى أيضًا استرقاق بعض سكان ميلانيسيا وبولينيسيا فى مناطق من جنوب المحيط الهادى ليعملوا فى صناعة قصب السكر فى مناطق مثل ولاية كوينزلاند[١]، حيث كانت تُعرف فى اللغة العامية الإنجليزية باسم "صيد الشحارير"[٢].

ومن بعد تجارة الرقيق، وعندما حَرّمت القوى الأوروبية الرّق بقوة القانون فى العقود الأولى من القرن التاسع عشر، قام تطوّر نظام السُخرة التعاقدية بسدّ الطلب على العمالة الزراعية الرخيصة فى الاقتصاديات القائمة على المزارع الكولونيالية. واستلزم ذلك نقل قطاعات كبيرة من السكان من المزارعين الفقراء، بموجب اتفاقيات السُخرة التعاقدية، من المناطق الآهلة بالسكان، مثل الهند والصين، إلى مناطق تحتاج إلى الاستزراع. وبالتالى فقد أفضت ممارسات الاسترقاق والسُخرة التعاقدية إلى حركة شتات كولونيالية ذات انتشار عالمى. وقد شكّل (ويشكّل) سكان الهند أقلّيّات وأغلبيّة أساسية فى المستعمرات المتنوعة كما فى الهند

(١) ولاية تقع شمال شرق أستراليا.

(٢) الشحرور طائر أسود، والكلمة العامية هنا "blackbirding" مشتقة من اسم الطائر بالإنجليزية "blackbird"، والكلمة العامية شاعت لوصف عمليات خطف السود وسكان بولينيسيا ونقلهم على متن سفن للمستعمرات.

الغربية والملايو وفيجى وموريشيوس ومستعمرات شرق وجنوب إفريقيا. وتحت هذه الظروف وجدت الأقليات الصينية سبيلها إلى كل هذه المناطق أيضًا، بالإضافة إلى مناطق عبر معظم مساحة جنوب شرق آسيا (بما فى ذلك مستعمرات هولندا فى شرق الهند، فيما يعرف الآن باسم إندونيسيا) والفلبين التى رزحت تحت السيطرة الإسبانية ومن بعدها الأمريكية.

وقد خلق المنحدرون من حركات الشتات التى تسببت فيها الكولونيالية ثقافاتهم الخاصة ذات الطابع المميز، والتى غالبًا ما تحفظ ثقافاتهم الأصلية وتوسّع مداها وتُطوّرها. وقد نشأت أشكال كريولية من ممارساتهم الخاصة، التى غيّرت فى (وطرأ عليها التغيير من) الثقافات الأصلية التى احتكّت بها. ويشكك تطوّر الثقافات الشتاتية بالضرورة فى الأنماط **الجوهرانية**، مُسائلاً إيديولوجية النَّسَق الثقافى "الطبيعى" الموحّد، وهى الإيديولوجية التى تشكل المُرتَكَز لنموذج **المركز/الهامش** فى الخطاب الكولونيالى. كذلك فإن هذا التطور يشكّك فى الأشكال الأبسط فى نظريات **النزعة الأصلانية** التى توحى بأن **تفكيك الاستعمار** يمكن إدراكه من خلال استرجاع حالة مجتمعات ما قبل الحقبة الكولونيالية أو إعادة بناء هذه المجتمعات من جديد. وقد كانت آخر وأهم حركات الشتات المؤثّرة على الصعيد الاجتماعى هى تلك التى قام بها مستعمَرون بعودتهم إلى المراكز الحواضرية. ففى بلدان مثل بريطانيا وفرنسا تشكّل جماعات الشتات المنتمية لمستعمرات سابقة أقلّيّات أساسية من عدد السكان. وفى الآونة الأخيرة تبنّى العديد من الكتاب فكرة "الهويّة الشتاتية" بوصفها شاهدًا إيجابيًّا على اتّصافهم بالهُجنة.

للاستزادة: براون وكويلهو ١٩٨٧؛ كارتر ١٩٩٦؛ معهد دراسات الكومنولث ١٩٨٢؛ ميشرا 1996a، 1996b؛ نيلسون ١٩٩٣؛ راجان ومهانرام ١٩٩٥؛ طومسون ١٩٨٧.

discourse

الخطاب: يتواتر استخدام هذا المصطلح فى النظرية المعاصرة وغالبًا ما يُوظَّف فى مجال النقد ما بعد الكولونيالى كما فى مصطلحات مثل **الخطاب الكولونيالى** المقتبس على وجه الخصوص من استخدام "فوكو" لهذا المفهوم. استخدمت كلمة "الخطاب" فى الأصل منذ القرن السادس عشر تقريبًا لوصف أى نوع من التحدث أو الكلام أو المحادثة ولكن الكلمة أصبحت تستخدم بصورة متزايدة لوصف الحديث أو السرد أو التناول المطوّل والمفصَّل لأى موضوع متّسم بطابعٍ رسمى أكبر، أو مَبحث أو أطروحة أو عِظة. واستخدم اللغويون الكلمة مؤخّرًا بمعنى تخصصى لوصف أية وحدة كلامية أطول من جملة.

من ناحية أخرى، فالاستخدام الفوكوى للمصطلح لديه صلة محدودة بفعل التحدث والمخاطبة بمعناها المتوارث. فبالنسبة لميشيل فوكو يُعدّ الخطاب مساحة من المعرفة الاجتماعية المقيَّدة بإحكام، أى منظومة من المقولات التى يمكن أن يُدرَك العالم داخل حدودها.

أما المَلمَح الرئيسى فى هذه المنظومة فهو أن العالم ليس "هناك" ببساطة حتى يمكننا أن نتحدث بشأنه، بل إنه من خلال الخطاب ذاته يمكن أن يظهر العالم إلى حيّز الوجود. كذلك من خلال مثل هذا الخطاب يقترب المتحدثون والمستمعون، والكُتّاب والقُرّاء من إدراك ذواتهم، وعلاقة البعض منهم بالآخرين وبمكانهم فى العالم (**تشكيل الذاتية**). إنه "مُركّب العلامات والممارسات التى تنظّم الوجود الاجتماعى والإنتاج الاجتماعى".

ثمة قواعد معينة غير منطوقة تتحكم فى نوع المقولات التى يمكن أن تُقال داخل الخطاب وتلك التى لا يمكن أن تقال داخله، وهذه القواعد تحسم طبيعة ذلك الخطاب. وفعليًا، بما أن عددًا محدودًا من المقولات يمكن أن يقال داخل قواعد

المنظومة، فإن هذه القواعد هى ما يميّز الخطاب، وبالتالى فهى تثير اهتمام محلّلين من أمثال "فوكو". فما القواعد التى تسمح بقول مقولات معيّنة وتمنع قولَ غيرها؟ وأى القواعد تنظّم هذه المقولات؟ وأى القواعد تسمح بتطوّر منظومة تصنيفية؟ وأى القواعد تجيز لنا تعيين أفراد محددين بوصفهم صائغى الخطاب؟ وتتصل هذه القواعد بأمور مثل التصنيف والترتيب والتوزيع الخاص بتلك المعرفة المتعلّقة بالعالم والتى يُتيحها ويعيّن حدودها الخطابُ.

ومن الأمثلة المعبرة عن مفهوم الخطاب مجال الطب، إذ وفقًا للتعريفات الاعتيادية، فإننا نعتقد فى الطب ببساطة بوصفه إبراءً للأجساد العليلة. غير أن الطب يمثّل منظومة من المقولات التى يمكن قولها بشأن الأجساد، وبشأن المرض وبشأن العالم. وتحدد قواعد هذه المنظومة كيفيّة النظر إلى عملية المداواة، وهوّية المريض، بل إنها تكتنف فى الواقع تنظيم علاقاتنا الجسدية مع العالم. وثمة مبادئ معينة للإقصاء والاحتواء تؤدّى وظيفتها داخل هذا النظام إذ تكون هناك أمور يمكن الإفصاح عنها بعكس أمور أخرى لا يتم الإفصاح عنها. والحق إنه ليس بوسعنا أن نتحدث عن الطب دون أن نفرّق بين أنواع مختلفة، كالطب "الغربى" و"الصينى"(١). فهذان خطابان لا يظهر فيهما اختلاف وحسب حول الجسد وعلاقته بالعالم، بل إنهما فعليًا خطابان متنافران. وهذا يفسر المعارضة الكبيرة جدًا فى مجال الطب الغربى لأشكال المداواة التى لا تتفق مع فكرته الوضعية (positivistic) عن الجسد.

---

(١) فى بحث بعنوان "**حكماء لا أطباء: عن التحيّز فى المفاهيم الطبية**" يطرح د. أسامة القفاش ود. صالح الشهابى أسئلة من قبيل "هل التداوى واحد فى كل البلاد؟ أى هل يمارس الطبيب الأمريكى المهنة مثلما يمارسها نظيره المصرى بغض النظر عن الثقافة والعرف؟" ويذهبان إلى أن الخلفية الثقافية لكل من المريض والطبيب تؤثّر فى أثر الدواء لدى المريض وكذلك فى وجهة نظر الطبيب بشأن المرض بحد ذاته، وأنه قد يكون هناك تحيّز، على سبيل المثال، لدى الطبيب للولادة القيصرية بسبب ازدحام جدول مواعيده، أو تحيّز طبيب لإجراء فحوصات مبالغ فيها. ("**إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**"، الجزء الأول، أبحاث "ندوة التحيز"، القاهرة ١٩٩٢، تحرير د. عبد الوهاب المسيرى، الطبعة الثانية ١٩٩٦).

وقبل أن تدمج ممارسات طبية مثل الوخز الإبرى أو العلاجات العشبية في الإطار الوضعى للطب الغربى، من خلال إدراجها ضمن المقولات "العلمية" الأخرى، كانت هذه الممارسات مرفوضة بوصفها دجلاً وشعوذةً وخرافةً (فهى لا تتسق مع "الحقيقة"). ورويدًا رويدًا فحسب يمكن تعديل مثل هذه القواعد الإقصائية التى تحفظ الخطاب غير ممسوس؛ لأن الخطاب لا يُبقِى على إدراكٍ معينٍ للعالم وحسب وإنما، بمعنى حقيقى، إدراك للعالم ذاته. قد تُمثِّل مثل هذه الإقحامات، إذا لم تخضع للضبط، تهديدًا كبيرًا لسلطان الخطاب.

لذا فالخطاب مهم لأنه يُزاوج بين القوة والمعرفة. من يملك القوة يتحكم فيما هو معروف وفى الطريقة التى يمكن أن يُعرَف بها، وأولئك الذين يملكون مثل هذه المعرفة لديهم سلطة على أولئك الذين لا يملكونها. وهذا الربط بين المعرفة والقوة مهم خصّيصًا فى العلاقات بين المستعمِرين والمستعمَرين، وكان مدار البحث الشامل لإدوارد سعيد فى مناقشته لمفهوم **الاستشراق** حيث أوضح أن هذا الخطاب، أى هذه الطريقة فى معرفة الـ "شرق" هى وسيلة لإدامة التّسلط عليه. ويزيد كتاب "سعيد" التوكيد على أهمية الكتابة والنصوص الأدبية فى عملية بناء التمثيلات الخاصة بالآخر أكثر مما يفعل "فوكو"، الذى كان اهتمامه موزّعًا بصورة أوسع عبر تنويعة من المؤسسات الاجتماعية. ويتّضح إصرار "سعيد" على الدور المحورى للأدب فى تعزيز الخطاب الكولونيالى بالتفصيل فى كتاب "الثقافة والإمبريالية" (١٩٩٣)، حيث حاجَج بأن الرواية فى القرن التاسع عشر تبرز إلى الوجود بوصفها جزءًا من تشكيل الإمبراطورية، وتعمل بطريقة انعكاسية مع قوى الهيمنة الإمبريالية على ترسيخ الإمبريالية كإيديولوجية سائدة فى تلك الفترة. وهذا التأكيد جعل إنتاج "سعيد" محطّ اهتمام خاص من جانب المشتغلين بآداب ما بعد الكولونيالية والنظرية الأدبية.

لكن رؤية "فوكو" لدور الخطاب تتّسم بأنها أرحب وأكثر نفاذًا حيث إنه حاجج بأن الخطاب هو الملمح الجوهرى **للحداثة** ذاتها، إذ يقع خطاب الحداثة

عندما يصبح ما يُتلفّظ به، أى "المُعرَب عنه"، أهمّ من التلفّظ، أى "الإعـراب عـن الشىء". وفى العصور القديمة أمكن استمرار القوة الفكرية من خلال الخطابـة، أى من خلال القدرة الحِجاجية للخطيب "المتوجِّه بخطابه" لجماعةٍ من المستمعين. غير أن "إرادة الحقيقة (**will to truth**)" أصبحت تهيمن على الخطاب وأصبح مطلوبًـا من المقولات إما أن تكون صادقة أو زائفة.

وعندما حدث هذا لم يعد فعل التخاطب هو المهم وإنما موضوع الخطـاب. أمّا الحقيقة الحاسمة هنا لنظرية ما بعد الكولونيالية هى أن "إرادة الحقيقة" مـرتبط بـــ "إرادة القوة" بنفس الطريقة التى ترتبط فيها القوة والمعرفة. إن رغبة الـدول الأوروبية فى ممارسة الهيمنة الغالبة على العـالم، والتـى أفـضت إلـى تنـامى الإمبراطوريات، صاحبتها القدرة على تأكيد الأفكـار الأوروبيـة بـشأن المنفعـة والعقلانية والنظام بوصفها حقيقة.

وعلى ذلك بإمكاننا بسط المثال لنتحدث عـن "الخطـاب المتمركـز حـول أوروبا" أو "خطاب الحداثة" أى منظومة المقولات التى يمكن إنشاؤها بشأن العـالم وتنطوى على افتراضات معيّنة، وتحيّزات، وأشكال من التعامى والاستبصار، لهـا جميعًا منشأ تاريخى، لكنها تُقصى مقولات أخرى من الممكن أن يكون لها شرعية مماثلة. وبالتالى تصبح كل هذه المقولات وكل ما يمكن احتواؤه داخـل الخطـاب مصان من خلال التأكيد على "الحقيقة".

للاستزادة: فوكو ١٩٧١؛ ماكهول وجريس ١٩٩١؛ سعيد ١٩٧٨، ١٩٨٣.

dislocation

الامتلاخ: مصطلح لوصف حدث التهجير الذى نجم عن الاحتلال الإمبريالى والخبرات المرتبطة بهذا الحدث. قد تكون الظاهرة ناجمة عن نقل السكان من مكان

لآخر للاسترقاق أو السجن أو الغزو والاستيطان، وهى ظاهرة ناتجة عن الانتقال الطّوعى أو القهرى من مكانٍ معروف إلى مكانٍ آخر غير معروف. ويُستخدم المصطلح لوصف خبرات أولئك الذين انتقلوا طوعًا من "الوطن" الإمبريالى إلى الهامش الكولونيالى، ولكنها خبرات تترك أثرها على كل الذين نُقلوا، نتيجة للكولونيالية، إلى مكان يحتاج بمعنى ما، بسبب ممارسات **الهيمنة** الكولونيالية، لأن "يُعاد ابتداعه من جديد" على مستوى اللغة والسرد والأسطورة. وهناك مصطلح غالبًا ما يستخدم لوصف خبرة الامتلاخ وهو "**unheimlich**" أو "**unheimlichkeit**"، وهو مصطلح وضعه "مارتن هايدجر" ويعنى حرفيًّا "الافتقار للمأوى" أو "بعيدًا عن البيت" – وهو ما يترجم أحيانًا كذلك إلى "شديد الغرابة" أو "شدة الغرابة".

ويُظهر كُتّاب أستراليون من القرن التاسع عشر عملية الامتلاخ فى التطبيق الفعلى: فالروائى "ماركوس كلارك"، على سبيل المثال، يتحدث عن "الطبيعة شديدة الغرابة" لـ "الكآبة الجنائزية" للمشهد الأسترالى، والشاعر "بارون فيلد" يُعلن أن "كل القصص الرمزية الغالية فى الحياة البشرية مقترنة بالخضرة الوليدة والرشيقة لفصل الربيع، والوفرة الغامضة لفصل الصيف، وورقة الخريف الصفراء الذابلة... لذا فلست أستمسك بأية صحبة مع أوراق الشجر الأسترالية" (كارتر ١٩٨٧: ٤٣).

إن المعنى الضمنى فى تلميحات "فيلد" هو أن أستراليا توجد خارج الخبرة "الحقيقية" أو "الطبيعية"، وفى ضوء ادعاءات الخطاب الإمبريالى فإنها لا يمكن معرفتها حتى يصبح المكان تحت السيطرة من خلال اللغة. ولكن هنا يصبح الامتلاخ، أثناء المحاولة الرامية إلى تحويل "الفضاء" غير المستعمَر إلى "مكان" مستعمَر، أشد وضوحًا. ولأنه لم توجد كلمات فى اللغة التى يتحدّثها المستوطنون الأوائل لوصف المكان الجديد بما يناسبه فقد كان من الضرورى أن تبتدع مصطلحات جديدة. وأصبح الامتلاخ بالفعل الضرورة التى هى أم الاختراع.

وبالتالى أصبحت خبرة الامتلاخ الممزّقة والمحيّرة عنصر تأثير رئيسى فى الطاقات المجدّدة فى ثقافة ما بعد الكولونيالية.

وبطريقة مماثلة أفضى الشكل المتطرف من الامتلاخ الجسمانى والاجتماعى والفردى الذى انطوت عليه مؤسسة الرّق ببعض النقاد الكاريبيين، من أمثال "ويلسون هاريس" و"إدوارد جليسانت"، إلى أن يذهبوا إلى أن الامتلاخ هو المفتاح لإطلاق نوعٍ مميّز من الطاقة الثقافية. ويوظّف "هاريس" الرقصة الكاريبية "ليمبو **limbo**" أو "البوابة"، التى رآها البعض بوصفها وسيلة لإعادة إنتاج الامتلاخ القسرى وبمعناه الحرفى لجسد العبد فى الظروف الضنّك[١] داخل مخازن السفن التى يُحبس فيها العبيد أثناء نقلهم، للإشارة إلى عملية الانخلاع والولادة الجديدة التى خلّقت ثقافات العالم الجديد المتميّزة، والتى تتّسم بقدرتها على **الحَفز**. وتولّد إعادة البناء أنماطًا جديدة ومؤثّرة للثقافة، قادرة – مع احتفاظها بجذورها فى أصل إفريقى – على أن تُثمر إمكانية "آدمية" **(Adamic)** جديدة للتجدّد والإحياء (والكوت ١٩٧٤). وربما تكون كل المجتمعات **الشتاتية** التى تشكّلت بالتهجير القسرى أو الهجرة الطّوعيّة قد تأثرت جميعها بعملية الامتلاخ والإحياء أيضًا، وبطبيعة الحال حاجج بعض نقاد الخبرة الشتاتية والارتحالية الجدد فى هذه النقطة. (انظر: **مقالات فى راجان وموهانرام ١٩٩٥**).

وأخيرًا، بمعنى مختلف فإن الامتلاخ يعد كذلك ملمحًا لكل المستعمرات التى تعرضت للغزو، حيث غالبًا ما تعرضت الثقافات الأصلية فيها حرفيًا، إن لم يكن

---

(١) "تعدّ رقصة الليمبو ملمحًا مشهورًا فى الحياة الكرنفالية للهند الغربية اليوم ... يتحرك راقص الليمبو أسفل حاجز يتم خفضه تدريجيًا حتى لا يتبقى سوى شقٍ طولى يتمكن الراقص من المرور عبره من خلال مدّ أطرافه كلّ فى جهة كما لو كان عنكبوتًا. لقد نشأت رقصة الليمبو، كما يقال، فى سفن نقل العبيد خلال زمن تجارة العبيد عبر الأطلسى. فقد كان المكان ضنكًا للدرجة التى اضطر عندها العبيد إلى ثنى ولى أجسادهم كما لو كانوا عناكب بشرية".
(Harris, Wilson. "The Limbo Gateway." *The Post-Colonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. London: Routledge, 1995. p. 378).

للاستئصال، للامتلاخ أى للترحيل من المناطق التى سكنوها. وفى أفضل الأحـوال فقد عاشوا خبرة الامتلاخ على مستوى المجاز، ووُضعوا فى تراتبية أهملت ثقافتهم وتجاهلت مؤسساتها وقيمها وفضّلت عليها قيم وممارسات الثقافة المستعمِرة. وتقرّ العديد من نصوص ما بعد الكولونيالية بالامتلاخات السيكولوجية والشخصية التـى تنشأ عن هذا البخس الثقافى. وقد تأسست العديد من المحاولات الحديثـة **المفكّكـة للاستعمار** ضد عملية المَلْخ هذه (انظر أيضًا: **الفانونية**).

للاستزادة: جليسانت ١٩٨٩؛ هاريس ١٩٨١؛ راجان وموهانرام ١٩٩٥.

E

ecological imperialism

الإمبريالية البيئية: مصطلح صاغه "ألفريد كروسبى" (كروسبى ١٩٨٦) لوصف أشكال التغيّر المادى التى طرأت على بيئات المجتمعات المستعمَرة خلال الاحتلال الكولونيالى. ووفقًا لهذه الفرضية لم تغيّر الإمبريالية الهياكل الثقافية والسياسية والاجتماعية وحسب للمجتمعات المستعمَرة، لكنها خرّبت كذلك البيئات وأشكال التعيّش التقليدية فيها.

وساق "كروسبى" حجةً مقنعةً بشأن نجاح الإمبريالية الأوروبية بوصفها تشتمل فى الأساس على "عنصر بيولوجى وبيئى"، فالأمراض الأوروبية نُقلت بجهالة (ونادرًا جدًا عن عمد) إلى أجزاء أخرى من المعمورة حيث أهلكت قسمًا كبيرًا من السكان الأصليين وبالتالى سهّلت الغزو العسكرى والتكنولوجى الأوروبى. والأهم أن المحاصيل والماشية التى أُدخلت لهذه المناطق لم تدعّم الجيوش الغازية والسكان الاستعماريين فحسب بل غيّرت جذريًّا، فيما يطلق عليه "كروسبى" اسم "الأوروبّات المستحدثة" **(المستعمرات الاستيطانية)**، بيئة الأراضى المحتلّة بأسرها بطرق جلبت بالضرورة الأضرار على السكان الأصليين وأبادت أو جلبت المخاطر على المواطن الأصلية للنباتات وعالم الأحياء التى تعتمد عليها ثقافاتهم (وحياتهم ذاتها فى بعض الأحيان). وسريعًا أصبحت "الأوروبّات المستحدثة" القائمة فى تلك المناطق المعتدلة فى النصفين الشمالى والجنوبى (أى: كندا والولايات المتحدة وأستراليا ونيوزيلندا والأرجنتين) والتى تقارب جدًا مناخ أوروبا، المُصدّرين الأساسيين للمحاصيل الغذائية الأوروبية برغم أن أحياء المواطن الأصلية فيها كانت مختلفة ومتنوعة إلى حدٍّ كبير.

"إن المناطق التى تصدّر اليوم المزيد من المواد الغذائية أوروبية المنشأ – الحبوب واللحوم – أكثر من أى أراضى أخرى على سطح الأرض، لم يكن لديها قمح، أو شعير، أو نبات الشيلم، أو ماشية، أو خنازير، أو خراف، أو ماعز على الإطلاق منذ خمسة قرون" (كروسبى ١٩٨٦: ٧). ومما يمكن التدليل عليه أن هذا قد أفضى إلى أعمق التغيرات البيئية التى شهدها العالم.

ويمكن تكوين رابط مباشر بين المجاعات الحالية فى مناطق إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى والإصرار الأوروبى على الاستزراع المتكرر للمحاصيل النقدية (cash crops) من أجل التصدير للمراكز الحواضرية عوضًا عن دورة المحاصيل التقليدية مما أبقى منطقة الصحراء فى وضعٍ بائس. وبوصفها شكلاً رئيسيًّا من الأشكال الأوروبية لشَغْل الحيّز، وبوصفها أكثر وسائل التحكم الاجتماعية والإقليمية تأثيرًا، فإن الإمبريالية البيئية لا يمكن أن يُستخف بها. ويمكن أن يمتد معنى هذا المصطلح ليشمل ميدان الكولونيالية الجديدة فى التسجيل الغربى (أو "متعدد الجنسيات") الحالى لبراءات اختراع أنواع نباتات وحيوانات "**عالم ثالث**"، وفى التدمير العالمى (برعاية كل من الشركات الغربية والآسيوية) للغابات المطيرة على سبيل المثال.

ومؤخرًا سيقت حجج بأن جذور الوعى البيئى الغربى الحالى موجودة فى الإمبراطورية (جروف ١٩٩٤). ففى الهند والكاريبى صادف الأوروبيون توجّهات نحو عالم الطبيعة تختلف بصورة جذرية عن توجهاتهم، وكانت بصفة عامة توجهات "أكثر حفظًا وصيانة"، وأكثر احترامًا وإيمانًا بالمذهب الحيوي(١). وكثيرًا ما اضطرت السياسات الأوروبية فى المستعمرات إلى التوصل إلى حلول وسطية مع هذه التوجهات المختلفة.

للاستزادة: كروسبى ١٩٨٦؛ جروف ١٩٩٤.

---

(١) المذهب الحيوى (animism): الاعتقاد بحضور روح حية فى النباتات والجماد والظواهر الطبيعية.
(American Heritage Dictionary)

essentialism/strategic essentialism

الجوهرانية/الجوهرانيـــة الاســـتراتيجية: الجوهرانيـــة هـــى افتـــراض أن الجماعات، وفئات أو طبقات الأشياء، تمتلك ملمحًا أو عدة ملامـــح معرّفـــة لهـــا وتنطبق بشكل حصرى على كل أعضاء تلك الفئة. وتفترض بعض دراسات العرق أو الجندر على سبيل المثال وجود سمات جوهرية تميّز عرقًا ما عـــن الآخـــر أو المؤنّث عن المذكّر. وفى تحليلات الثقافة هناك افتراض (ضمنى بصفة عامة) بأن الأفراد يشتركون فى هويّة ثقافية جوهرية، ولقد كانت هذه مسألة محل جدل قـــوى داخل نظرية ما بعد الكولونيالية.

وقد كانت الفرضية الديكارتية "أنا أفكر إذن أنا موجود" أساسًا للضغط علـــى الوعى الفردى ومركزية فكرة الذات الإنسانية فى الخطاب الفكـــرى الـــسائد فـــى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. أمّا إزاحة رؤى ما بعد البنيوية بـــشأن **الذاتيـــة** لهذا الانشغال التنويرى المتعلّق بالفرد فقد مارس ضغوطًا كبيـــرة علـــى النظريـــة الثقافية المعاصرة لأجل مراجعة هذه الطريقة السائدة فى إدراك السلوك البشرى.

كذلك مارست نظرية الخطاب الكولونيالى ضغوطًا على النظريـــة الثقافيـــة المعاصرة عندما لفتت النظر إلى طرق التعبير والتفكير التى وظفتها **الكولونياليـــة** لخلق فكرة دونية الذات الكولونيالية ولممارســـة ســـيطرة تتّـــسم **بالهيمنـــة** علـــى المستعمَرين من خلال التحكم فى أنماط التمثيل العامة والخاصة السائدة. فمن خلال توظيف نقد اللغة الذى تركه منظّرو ما بعد البنيوية من أمثال "جاك دريدا" و"جـــاك لاكان" و"ميشيل فوكو" جادلت نظرية الخطاب الكولونيالى بـــأن الفئـــات الثقافيـــة الجوهرانية كانت مَعيبة. وقد بسط كُتّاب متنوعون هذا النقد ليشمل المؤسسات التى حققت الذاتية الفردية من خلالها إحساسًا بالهويّة، كأفكار **العِرق** و**الأمة** على ســـبيل المثال. وكان الغرض السياسى من هذا النقد، فى جزءٍ منه، هو تعرية زيف هـــذا

النمط من تمثيل الذات الكولونيالية بوصفها آخر بالنسبة للذات المتميزة للثقافة الكولونيالية السائدة.

ولذلك، من المفارقات أن ذات عملية إحلال الأنماط الجوهرانية للهويّة جاءت مناهِضة للاستخدام العملى لمثل هذه المفاهيم فى برامج الأعمال المحلية المتنوعة المخصصة لاسترجاع الشعور بتقدير الذات والاختلاف. كان الأساس الذى قامت عليه **حركات التحرر الوطنى** فى الستينيات والسبعينيات هو الاعتراف بالحاجة إلى استرجاع أو تطوير هوية محلية وشعور بالتميّز كانت الخطابات الإمبريالية والاستعمارية قد أفسدته. وفى نفس الوقت حذّر المنظّرون من مخاطر قلب فئتى المضطّهَد والمضطهِد ببساطة دون توجيه النقد للعملية التى من خلالها برزت مثل هذه الثنائيات التبسيطية للوجود فى المقام الأول. كذلك فقد حذّروا من مخاطر خلق نخبة جديدة من أهل البلد ليس لهم وظيفة سوى مجرد لعب دور دُمى **كولونيالية جديدة** فى يد القوى القديمة للدول الكولونيالية الكبرى.

وقد لفت منظّرون مثل "جاياترى سبيفاك" النظر إلى المخاطر التى تكتنف افتراض بساطة مسألة السماح للقوى المهمّشة (المضطّهدين) بأن تتحدث، دون إدراك أن ذاتيتهم الجوهرية لطالما كانت، ولا تزال، تعرقلها الخطابات التى تم تصويرهم فيها بوصفهم **مهمّشين**. وكثيرًا ما أُسيىء تفسير سؤال "سبيفاك" المثير للجدل "هل بإمكان المهمّشين أن يتحدثوا؟" (سبيفاك **1985**ب) بأنه يعنى أنه ما من سبيل أمام المهمّشين لأن يكون لهم صوت على الإطلاق (انظر: **فاعليّة**). مثل هذه القراءات السلبية الخاطئة لموقف "سبيفاك" أفرزت بالضرورة دعاوى مناهضة من نقاد مثل "بنيتا بارى" التى أكدت على الحتميّة السياسية للحفاظ على فكرة الأضداد بين التقسيمات الثنائية مثل أسود – أبيض ، مستعمِر – مستعمَر، مضطّهَد – مضطّهِد (بارى ١٩٨٧). والواقع أن مقال "سبيفاك" هذا ليس توكيدًا على عدم القدرة على الوصول إلى الصوت المهمّش ولا على عدم إعطائه الفاعلية، ولكن مجرد تحذير لتجنب فكرة أن المهمّشين يمكن فى أى وقت أن يتعرضوا للعزل

بطريقة مطلقة وجوهرانية بعيدًا عن لعبة الخطابات والممارسات المؤسسية التى تمنحهم الصوت.

وربما استجابةً لهذا التأويل السلبى لإنتاجها المبكر، وفى محاولة للتأكيد من جديد على القوة السياسية الكامنة فى نظريتها، تحدثت "سبيفاك" عن الحاجة إلى تبنّى جوهرانية استراتيجية، وذلك فى حوار معها أقرّت فيها بفائدة الصياغات الجوهرَانية فى العديد من حالات الكفاح من أجل التحرر من تأثيرات الاضطهاد الكولونيالى والكولونيالى الجديد. فقد ألمحت إلى ذلك بقولها "أعتقد أنه علينا أن نختار استراتيجيًّا، ليس خطابًا عالميًّا وإنما خطابًا جوهرانيًّا. أعتقد أننى بوصفى تفكيكيّة ... لا يمكننى فى الواقع أن أنفض يدى وأقول إننى محددة. الحق إنه على أن أقول إننى من وقت لآخر جوهرانية" (سبيفاك ١٩٨٤ – ٥: ١٨٣). ومرة أخرى فى نفس المقابلة قالت: "أعتقد أنه من صميم إصابة الهدف بالتأكيد ... للوقوف ضد الخطابات الجوهرانية، ... [لكن] استراتيجيًّا فإننا لا نستطيع" (١٨٤).

وتوحى الحجة بأنه فى فترات مختلفة قد يكون توظيف الأفكار الجوهرانية جزءًا ضروريًّا فى العملية التى يحقق من خلالها المستعمَرين شعورًا متجدّدًا بقيمة ومقام ثقافاتهم السابقة للحقبة الكولونيالية، ومن خلالها كذلك تفرض **أمة** ما بعد الحقبة الكولونيالية التى نهضت لتوّها وجودَها. ومع ذلك، فقد حاجج نقاد مثل إدوارد سعيد (سعيد ١٩٩٣) بأن منظّرى التحرر الوطنى الأوائل، من أمثال فانون وكابرال وجيمس، كانوا دومًا على وعيٍ تامٍّ بالمخاطر التى تكتنف فكرة الجوهرانية، وكانوا دائمًا ينتقدون تطبيق هذه الخطابات الجوهرانية مثل القومية والعرق فى تشييد دعائم **دولة ما بعد الكولونيالية** الحديثة.

للاستزادة: بارى **١٩٨٧؛ سعيد ١٩٩٣؛ سبيفاك ١٩٨٤ – ١٩٨٥، ١٩٨٥ ب، ١٩٩٠.**

Ethnicity

الإثنية: الإثنية مصطلح يزداد استخدامه من الستينيات لتفسير التنوّع البشرى على أساس الثقافة، والتقاليد، واللغة، والأنماط الاجتماعية، وسلسلة النَّسب، بدلاً من التعميمات المشكوك فيها عن **العِرق** وافتراضاتها لإنسانية مقسّمة إلى أنواع بيولوجية ثابتة ومحددة جينيًّا. تشير الإثنية إلى انصهار الكثير من السّمات التى تخص طبيعة أى جماعة إثنية: مركّب من القيم المشتركة، والعقائد، والمبادئ، والأذواق، والسلوكيات، والخبرات، والوعى الخاص، والذكريات، والولاءات (شيرمرهورن ١٩٧٤: ٢). والجماعة الإثنية للشخص مميّز شديد القوة للهويّة، لأنه عندما يختار هذا الشخص أن يظل بها، فهى هويّة لا يمكن للآخرين إنكارها أو رفضها، أو انتزاعها منه. بينما ظهر العِرق كطريقة لبناء تقسيم هرمى بين أوروبا و"الاخرين" بالنسبة لها، من خلال تمييز الناس طبقًا لمعايير جينية ثابتة، فعادةً ما تستخدم الإثنية كتعبير عن إدراك ذاتى إيجابى يقدّم ميزات معينة لأعضائه. يتم إعطاء عضوية الجماعة الإثنية وفقًا لمعايير معيّنة متفق عليها، رغم أنه ربما يدور جدل حول طبيعة هذه المعايير وتركيبها وأهميتها، أو ربما تتغير بمرور الوقت.

فى الواقع، توجد مصطلحات قليلة لها مثل هذه الطرق المتنوعة من الاستخدام أو مثل هذه التعريفات المتنوعة – تناول إساجو (١٩٧٤) بالبحث سبعة وعشرين تعريفًا للإثنية فى الولايات المتحدة وحدها. وهذا ممكن، لأن الجماعات الإثنية، رغم ما يبدو من أنها يتم تحديدها اجتماعيًّا، يتم تمييزها من داخل وخارج الجماعة على أساس المعايير الثقافية، فتجد الخصائص بعينها التى تعرّف أى "إثنية" معتمدة عادةً على الأغراض المتنوعة التى لأجلها تم تحديد هويّة الجماعة.

لن تملك كل جماعة إثنية شكلاً كليًّا لسمات تعريفية ممكنة، ولكنها كلها ستُظهر تركيبات متنوعة وبدرجات متفاوتة. وعلاوة على هذا، فكلٌّ من الإثنية

ومكوناتها نسبى للزمان والمكان، و– مثل أى ظاهرة اجتماعية – ديناميكى وعُرضة للتغيير. لهذا، فإن أبسط، وربما أدقّ، تعريف للجماعة الإثنية يمكن أن يكون:

جماعة يتم تمييزها أو فصلها اجتماعيًّا، من قِبل الآخرين و/أو نفسها، في الأصل على أساس الخصائص الثقافية أو القومية.

تأتى كلمة "إثنى (**ethnic**)" فى الواقع من الكلمة اليونانية **ethnos** والتى تعنى "شعب". وفى بدايات استخدامها فى الإنجليزية، كانت كلمة **ethnic** تشير إلى الشعوب "الوثنية" المختلفة ثقافيًّا، وهو المعنى الذى استُخدم لفترة طويلة ليُعبّر عن هذه الدلالة. بعض الاستخدامات المعاصرة للمصطلح تربط الإثنية بالجماعات القومية فى أوروبا، حيث ظهرت مبررات – مع بعض الاستثناءات، مثل شعب الباسك[1] – للربط بين الإثنية والقومية. ظهر أول استخدام للجماعة الإثنية على أساس الأصل القومى فى فترة هجرة كثيفة من شعوب جنوب وشرق أوروبا إلى الولايات المتحدة الأمريكية فى أوائل القرن العشرين. ولا يزال الاسم الذى تُدرك به الجماعة الإثنية نفسها هو فى الغالب اسم الشعب التى نشأت منه، سواء كان هذا الشعب لا يزال موجودًا أم لا (أرمينيا، على سبيل المثال). ولكن فى الحقيقة، لا يحقق مصطلح "إثنية" رواجاً واسعًا إلا عندما تجد هذه الجماعات "القومية" نفسها أقليات داخل تجمّع قومى أكبر، كما يحدث فى أعقاب الاستعمار، إمَّا عبر الهجرة إلى المستعمرات الاستيطانية مثل الولايات المتحدة، وكندا، وأستراليا، ونيوزلندا، أو بهجرة الشعوب المستعمَرة إلى المركز المستعمِر. وهناك نتيجة أخرى لهذه الحركة، أن الشعوب الأوروبية الأقدم لم تعد تستطيع أن تدّعى أن لها خصائص

---

(١) شعب من أصل غير معروف يسكن فى جبال بيرينيز الغربية وخليج بسكاى فى فرنسا وإسبانيا. وشعب الباسك يتحدثون لغتهم الخاصة بهم التى تُعرف بالباسكية. (American Heritage Dictionary)

جماعة إثنية بعينها، فهى نفسها مزيج متغاير من الجماعات المهاجرة، ويتم – فى النهاية – تهجينها.

أحد الجوانب المهمة لاستخدام المصطلح هى أن عنصر التهميش الواضح فى الاستخدامات المبكرة لـ "إثنى" غالبًا ما يبقى ضمنيًّا فى الاستخدام المعاصر. وما كان فى الأصل يشير إلى الشعوب الوثنية، صار الآن يعنى جماعات ليست بالاتجاه السائد، جماعات لا يتم ربطها تقليديًّا بالميثولوجيا القومية المسيطرة. وبالتالى فإن الجماعة الأنجلو-ساكسون المسيطرة، فى **المستعمرات الاستيطانية** الخاصة بالإمبراطورية البريطانية، لا يتم رؤيتها عادةً كجماعة إثنية، لأن إثنيتها هى التى صاغت ميثولوجيا الهويّة القومية. مثل هذا التحديد للهويةً لا يقتصر على الخبرة الكولونيالية ولكنه يكشف عن طبيعة "إمبريالية" للميثولوجيا القومية، وعن التضمينات السياسية لأى رابط بين الإثنية والشعب.

لو وضعنا فى الاعتبار حقيقة أن "الإثنية" تأتى إلى أكبر رواج معاصر لها فى سياق الهجرة، ربما لهذا نعرّف الإثنية فى استخداماتها المعاصرة على أنها:

> **جماعة أو فئة من أشخاص لديهم أصل سلفى مشترك ونفس السمات الثقافية، ولديهم حس باختلافهم كشعب وانتمائهم لجماعة، وهُم من خلفية مهاجرة ولهم وضع الأقلية أو الأكثرية داخل مجتمع أكبر.**

(إساجو ١٩٧٤: ١١٨)

كان إدراك سلسلة النَّسب المشتركة، سواء حقيقية أو خرافية، مهمًّا لتعريفات من هم خارج الجماعات الإثنية وكذلك تعريفاتها الذاتية. رأىً "ماكس فيبر" الجماعات الإثنية بشكل واسع كـ "جماعات إنسانية تضمر اعتقادًا ذاتيًّا بوجود سلالة مشتركة – بسبب تشابهات فى النمط الجسمانى أو فى العادات، أو كليهما، أو بسبب ذكريات الاستعمار أو الهجرة – بطريقة يكون بها هذا الاعتقاد مهمًّا لاستمرار العلاقات الجماعية التى لا تستند إلى قرابة النسب" (١٩٦٨ أ – ٣٨٩).

فى دراسة أجريت عام ١٩٧٤ عن سبعة وعشرين تعريفا للإثنية، احتوى واحدٌ منها فقط على سمة "جماعة مهاجرة"، بينما احتوى اثنا عشر تعريفًا منها على "أصل جغرافى أو قومى مشترك"، واحتوى أحد عشر تعريفًا على "نفس الثقافة أو العادات"، واحتوى عشرة على "دين"، واحتوى تسعة على "عِرق أو خصائص جسمانية". على أى حال، تخلل العقود التالية تغيّر عظيم فى الطرق التى يُستخدم بها مصطلح "إثنيةّ": هناك مجموعات إثنية أقل يكون الدين فيها له التأثير الأكبر فى الطريقة التى بها يرى أفرادها شخصيتها. أصبح مفهوم العِرق – مع بعض الاستثناءات الجديرة بالذكر، مثل الأفرو-أمريكان – مميزًا أكثر وأكثر عن الإثنية بسبب الخصوصية الأكبر للأخيرة (المجموعة "العرقية" يمكن أن يندرج تحتها العديد من الجماعات الإثنية). فى المجتمعات التى تناقش فيها الإثنية كثيرًا، كانت التضمينات العملية والاجتماعية لموقف الجماعة كجماعة مهاجرة غالبًا ما تفوق فى وزنها ذكريات الأصل القومى المشترك.

كشفت دراسات مؤخرًا أن الجماعات الإثنية ليست بالضرورة جماعات ثقافية مهمّشة، ولكن إن كل تجميع لجماعة إثنية، وبالفعل مفهوم الإثنية نفسه، قد أتى للقيام بوظيفة سياسية مهمة. بغضّ النظر عن حالة أى جماعة بعينها، فإن إثنيّتها استراتيجية أساسية فى تحقيق مصالح الجماعة السياسية وتقدمها السياسى. وبقدر ما تكون قوة الجماعة دائمًا هى الحل المفضّل لضعف الفرد، فإن الجماعة الإثنية تكوين بارز فى السعى للقوة السياسية فى المجتمع. ولكن عدم قابلية حدود الجماعة الإثنية للاختراق، وصعوبة الحركة إلى داخلها، وإلى خارجها فى الواقع، مع نزوعها إلى التأثير على كل التقسيمات الطبقية، يميزها عن التجمعات السياسية الأخرى مثل الاتحادات التجارية والأحزاب السياسية ويشير إلى أن طبيعتها السياسية هى غالبًا طبيعة غير واعية بشكل كبير. ومع هذا، كانت "الثورة الإثنية"، كما يطلق عليها "فيشمان" (١٩٨٥)، هى النتيجة المباشرة لاستخدام الهوية الثقافية وتأكيد الإثنية فى الصراع السياسى، من الستينات.

لتغطية تنوع وتعقيد الملامح الاجتماعية والثقافية التى تشكل الإثنية، ربما يمكن أن نعرض تعريفًا دقيقًا من "شيرمرهورن" (١٩٧٠: ١٢):

> **جماعة داخل مجتمع أكبر لديها سلسلة نَسب مشتركة (أى ذكريات عن ماضٍ تاريخى مشترك، سواء عن أصول أو خبرات تاريخية مثل الاستعمار، أو الهجرة، أو الغزو، أو الرّق)، حقيقية أو مزعومة؛ ووعى مشترك بهوية للجماعة، مميزة، ولها اسم؛ وتركيز ثقافى على عنصر أو عناصر رمزية تُعرّف بأنها مثال لكونهم شعب واحد. ستكون هذه الملامح دائمًا فى تمازج ديناميكى، نسبى للزمان والمكان الخاصين الذين كانت فيهما تلك الخبرة، وتعمل بشكل واعٍ أو غير واعٍ من أجل التقدّم السياسى للجماعة.**

ملمح مهم فى هذا التعريف هو وظيفة هذه "العناصر الرمزية" التى يمكنها أن تقدّم حسًّا من الانتماء الإثنى. من أمثلة هذه العناصر الرمزية: أنماط القرابة، والتجاور المادى، والتنسّب (الانتماء) الدينى، واللغة أو أشكال اللهجات، والتنسّب (الانتماء) القبلى، والقومية، والملامح الجسمانية، والقيم الثقافية، والممارسات الثقافية مثل الفن والأدب والموسيقى. وقد تحظى تركيبات متنوعة من هذه العناصر ("واحد أو أكثر") بامتياز فى أوقاتٍ وأماكنٍ مختلفة لتقدّم حسًّا من الإثنية.

هذا التعريف يلائم الحالة المعقدة لجماعات مثل الأمريكان السود أو البريطانيين السود، الذين يمكن أن تُصاغ هويتهم افتراضيًّا على طول الخطوط العرقية وكذلك الإثنية. شهدت "الثورة الإثنية" لحقبة الستينيات صياغة مثل هذه الإثنيات الجديدة (**ethnogenesis**) المتنوعة والتى كان لها فى نشأتها وعيًا سياسيًّا أكبر من غيرها، وبشكل متزايد أضعفت من الارتباطات الإثنية فى المجتمع المعاصر. فى الحقيقة فإن الإثنية السوداء فى أمريكا وبريطانيا تصبح معتمدة بشكل أكثر تعقيدًا على السياسة فى عملية الشرعية الإثنية أكثر مما هو واضح فى الجماعات الإثنية البيضاء.

هكذا فإن الهويّات الإثنية تستمر فيما وراء نطاق الاستيعاب الثقافى فى المجتمع الأوسع، واستمرار الهوية الإثنية لا يتعلق بالضرورة بالإبقاء على الثقافات التقليدية. فى أغلب الحالات تحتاج ملامح قليلة جدًا من الثقافة التقليدية لاختيارها كـ "عناصر رمزية" تدور حولها الهوية الإثنية، ويحتاج الأفراد إلى اكتشاف القليل جدًا من المعايير التعريفية (مثل، سلسلة النسب المشتركة) لاعتبار أنفسهم أعضاء فى الجماعة. لا توجد جماعة إثنية موحّدة بشكل كامل أو على اتفاق كامل فيما يخص إثنيتها الخاصة، ولا يوجد ملمح واحد جوهرى يمكن أن تجده فى كل فرد فى الجماعة. على الرغم من هذا، أصبح هذا النسيج الديناميكى للملامح المحددة للهويّة يؤدى وظيفة بوصفه مَركزًا للهوية تزداد قوته باستمرار، فى عالمٍ عولمى ومهجّن ويتّسم بالهجرة أكثر فأكثر.

للاستزادة: فيشمان ١٩٨٥؛ هول ١٩٨٩؛ إساجو ١٩٧٤؛ شيرمرهورن ١٩٧٠، ١٩٧٤؛ سولورس ١٩٨٦؛ فيبر ١٩٦٨.

ethnography

إثنوغرافيا: الإثنوغرافيا هى هذا المجال من البحث الأنثروبولوجى المبنى على الملاحظة المباشرة ورصد طريقة شعب ما فى الحياة، إنها المنهجية الأساسية التى يستخدمها الباحثون فى الأنثروبولوجيا الثقافية وتتكوّن من مرحلتين: العمل الميدانى، وهو المصطلح المستخدم لعملية ملاحظة وتسجيل البيانات وتقديم التقارير، أى إنتاج وصف كتابى وتحليل للموضوع الخاضع للدراسة. تاريخيًّا، شغلت الإثنوغرافيا نفسها فى المقام الأول بتسجيل حياة الشعوب وعاداتها فى المجتمعات التى لا ينتمى لها الملاحِظ – عادةً مواضع بعيدة، أى بعيدة جغرافيًّا أو ثقافيًّا، عن الغرب، وتُرى مختلفة عن الثقافات الأوروبية المألوفة.

بدأت الأنثروبولوجيا كنوع من التاريخ الطبيعى بدراسة للشعوب التى تمت مصادفتها على طول حدود التوسّع الأوربى.

هكذا فالأنثروبولوجيا هى المصطلح الخاص بالحقل المعرفى الواسع الذى وُضعت فيه الإثنوغرافيا. عندما بدأ هذا المجال المعرفى، تمت صياغة هذه الثقافات البديلة عبر فكرة **الغرائبى** والتى جعلتها مختلفة عن الثقافة الأوربية، أو فكرة البدائى، والتى رأتها بطريقة داروينية كمراحل فى "تطوّر" الإنسان، وهى أفكار كانت مفيدة بشكل واضح **للخطاب الكولونيالى** فى بناء هرمية الثقافات. لهذا السبب، كان غالبًا ما يتم نقد الأنثروبولوجيا والخطاب الإثنوغرافى فى نصوص ما بعد الكولونيالية كنماذج كلاسيكية لقوة الخطاب الغربى فى بناء **الآخرين** البدائيين.

بالنسبة لمؤيديها، من الناحية الأخرى، فالإثنوغرافيا هى ببساطة منهج بحثى اجتماعى يمكن به للإثنوغرافى أن "يشترك، بشكل صريح أو خفى، فى حياة الناس اليومية لفترة طويلة من الوقت، مشاهدًا ما يحدث، مستمعًا لما يقال، طارحًا أسئلة، فى الحقيقة، جامعًا أى بيانات متاحة لإلقاء الضوء على المسائل التى تشغله أو تشغلها" (هاميرسلى وأتكنسون ١٩٨٣: ٢). وهكذا، فهى شكل من الملاحظة المشاركة التى تحاول جمع المعلومات "فى الموقع"، والتى سوف تقود إلى فهمٍ لجماعة اجتماعية أو ثقافية معينة. على أى حال، يجادل نقد الإثنوغرافيا فى أنه لا نشاط من هذه الأنشطة – المشاهدة، والاستماع، والسؤال، والجمع – محايد، فعل خالٍ من القيم الذاتية، وأنه لا يتجاوز الافتراضات والأفكار التوجيهية **للخطاب** الخاص بثقافة المشارِك.

حتى مفهوم المعرفة نفسه، لا يمكن أن يكون خاليًا من القيم، لأن ما هو معروف يعتمد على كيفية معرفته، أى أن الإثنوغرافيا "تصوغ" المعرفة الثقافية أكثر مما "تكتشفها". فى الحقيقة، تشير أكثر الانتقادات قوة إلى أن الإثنوغرافيا نفسها كـ "علم" قد وُجدت تاريخيًّا بشكل محدد لتعيين موضع الأتباع الخاضعين للملاحظة، بطريقة خاصة، من أجل **استدعائهم** كآخرين – بالنسبة إلى أوروبا.

بعض التفسيرات الأشد نقدًا (مثل أسد ١٩٧٣) حاججت بأن الأنثروبولوجيا نفسها لم تكن ببساطة ابنة الكولونيالية – لأن الاستعمار فتح مجالات بحث والإثنوغرافيين قدّموا معلومات للإدارات الكولونيالية – وإنما كانت "توأم الكولونيالية" (فاردون١٩٩٠: ٦). أعادت الأنثروبولوجيا إنتاج نسخ من الذات المستعمَرة والذى كان الباعث وراء كليهما، وقامت بتبرير استبعاد واستغلال هؤلاء الأتباع من خلال الخطاب الإمبريالى نفسه. هذا الوصف الانتقادى لدور الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا يطرحه "ريتشارد فاردون" بقوة:

> **أعادت الأنثروبولوجيا بالضرورة إنتاج نسخ من الافتراضات المتأصلة بشكل عميق فى الثقافة الأوروبية الاستغلالية ... كان عكس صورة الذات قد تم تعميمه إلى جماعية خيالية ما بناءً على الجغرافيا، أو لون البشرة، أو القبيلة، أو أى شيء من هذا القبيل. ولكى نتوازن مع أوروبا مستنيرة، أنتجنا قلب الظلام الإفريقي؛ أمّا غَربنا العقلانى المنضبط، قابَله الشرق غير العقلانى والحسّى. اختلفت حضارتنا المتقدمة عن الطرق التاريخية المسدودة التى قاد طغاة الشرق رعاياهم إليها؛ ربما يُقارن نضجنا بطفولة إنسانية أكثر إظلامًا، ولكن شبابنا ونشاطنا ميّزانا عن حضارات الشرق الهرِمة التى كانت روعتها غابرة ....**
>
> **وببراعة – ولكن ليس بكثير من البراعة – وبتبلّد محض، أنتجنا نماذج الآخرين بالنسبة لنا؛ الآن، نفخر بأنفسنا، بأننا نرى عبر المرايا التى صنعناها، ولم نعد نبهر بصور أنفسنا المُرضية التى تعكسها. التغييرات المؤقتة عادت شفّافة لما كانت عليه: حيل للخيال فى خدمة القوة.**

(فاردون، ١٩٩٠: ٦)

ومؤخرًا، شهدت الإثنوغرافيا نفسها مجادلات قوية بشأن منهجيتها؛ على سبيل المثال بين دعاوى "الوضعيّة **(positivism)**" و"الطبيعية **(naturalism)**"، وبشأن وضع الانعكاسية **reflexivity**، أى مدى وعى الإثنوغرافى بموقفه **الذاتى**. كان هناك جدل كبير بين البنيويين والإثنوغرافيين المتبنين مقاربة ظاهراتية أو إثنية-منهجية. منذ مجيء الاكتشافات المعاصرة لنصيّتها المؤقتة، والإثنوغرافيا عليها بشكل متزايد أن تتناول مسألة ما إذا كان هناك صراع مستتر بين الدعاوى الأولى بشأن قدرتها على صياغة إفادات موضوعية تمثيلية عن ظروف حالة الحياة الإنسانية فى العالم. يتعلق هذا بالضرورة بالأطروحات الجدلية التى تؤكّد أن الحياة الإنسانية يمكن معرفتها فقط عبر تمثيلات معينة ومن ثمّ محدودة، والتى تعكس بشكل لا يمكن تجنبه علاقات القوة بين هؤلاء الذين يمثّلون وهؤلاء الذين يتم تمثيلهم.

إحدى الاستجابات المؤثرة لهذا السؤال عن التمثيل والقوة كان إصرار "جيمس كليفورد" بأن الإثنوغرافيا نفسها شكل من الكتابة وينبغى تناولها من وجهة نظر نصيّتها. طرْح كليفورد هو أن مع موت الكولونيالية " لم يعد الغرب قادرًا على تقديم نفسه بوصفه المتعهد الأوحد للمعرفة الأنثروبولوجية عن الآخرين" (١٩٨٨: ٢٢). فى "كتابة الثقافة **(Writing Culture)**"، يتناول اقتراح "كليفورد جيرتز" بأن ممارسة الأنثروبولوجيين، خاصة كتابتهم، هى التى ينبغى بحثها. ويميّز بين أربعة مجالات رئيسية تحكم قراءة وكتابة الإثنوغرافيا: "اللغة، والبلاغة، والقوة، والتاريخ" (كليفورد ١٩٨٦: ٢٥)، مع تأكيده الخاص على أول مجالين. يوضّح "كليفورد" أن الإثنوغرافيا، مثل أى خطاب، تعمل بقواعدها وتحريماتها وافتراضاتها الخاصة؛ إنها شكل من الكتابة يمكن بحثه باستخدام أساليب القراءة الأقرب للنقد الأدبى.

فى النهاية، فإن "كليفورد" متفائل بخصوص قدرة الإثنوغرافيا على التخلص من إرثها الإبستمولوجى الغربى، ويقدّم فى "مأزق الثقافة **(The Predicament of Culture)**"

(١٩٨٨) مسحا لعدة أشكال من الكتابة الإثنوغرافية التى يمكنها أن تفعل هذا. ففى حين أن الكتابة الإثنوغرافية "لا يمكنها أن تهرب تمامًا من الاستخدام الاختزالى للانقسامات والماهيّات، يمكنها على الأقل أن تكافح بوعيها الذاتى لتتجنب تصوير "آخرين" مجرّدين ومقتَلَعين من التاريخ" (١٩٨٨: ٢٣). رغم الدور المبكر للإثنوغرافيا فى المشروع الكولونيالى، يقدّم "كليفورد" الحاجة إلى ممارسة إثنوغرافية غير مركزية، شكل من الكتابة الإثنوغرافية يأخذ فى الاعتبار، ويتغلب على، تاريخها الكولونيالى والصعوبات المتعلقة بالموقف الذاتى للباحث الإثنوغرافى: "من المهم أكثر من ذى قبل للشعوب المختلفة أن تكوّن صورا محدده ومركّبة عن بعضها البعض، وكذلك عن علاقات المعرفة والقوة التى تربط بعضها ببعض" (٢٣). كانت إحدى نتائج مثل هذا الموقف شكلاً من الإثنوغرافيا محدّدة المكان والتى تُوقِف مراقبة العملية وتنتج معرفة من وجهة نظر الموضوع المحلى (فاردون ١٩٩٠).

تؤكد الإثنوغرافيا المعاصرة بقوة على قدرتها على إنتاج توصيفات مفيدة ومعقّدة و"كثيفة" تسعى إلى أخذ موقف الملاحِظ ومشكلة المراقبة فى الاعتبار. وبأخذ الخلاف إلى المعسكر المضاد، مضى بعض الأنثروبولوجيين لأبعد من ذلك وقالوا إنهم - فى الحقيقة - يأخذون "الاختلافات" بين الثقافات فى الاعتبار أكثر مما يفعل نقادهم. على سبيل المثال، فلقد جذبوا الانتباه إلى حقيقة أنهم يعترفون بعناصر الثقافات الكتابية المادية بفعالية أكثر من العلوم الموجّهة نّصيًّا أكثر، مثل الدراسات الثقافية، التى لازالت، رغم دعواها بدراسة ممارسات اجتماعية واسعة التنوع، تركّز بشكل كبير على أشكال شبيهة أو مشابهة فى تركيباتها المهمة للأفكار الثقافية الغربية عن الكتابة والتواصل.

حاولت الأنثروبولوجيا أيضًا التغلب على الشلل الذى تفرضه الأشكال المتطرفة من النقد ما بعد البنيوى على كل "العمل الميدانى" بالاشتباك بشكل بنّاء مع مسائل التمثيل والتمييز فى التعريفات الأنثروبولوجية لأهداف موضوعها ومداه.

وبشكل خاص، حاولت الأنثروبولوجيا أن تعيد توجيه نفسها نحو دراسة الجماعات أو أقسام الثقافات داخل المناطق الحواضرية للقضاء على فكرة أن علم الاجتماع يتعامل مع "نحن" بينما الأنثروبولوجيا مع "هم". تسعى الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرة بتكوينها روابط مع العلوم الأخرى، والتي كانت في الماضي تنزع للتنافس معها – مثل علم الاجتماع وعلم النفس واللغويات – إلى جعل ممارستها الأساسية لل‍ـ "عمل الميداني" والوصف الإثنوغرافي للمجتمعات والجماعات بداخلها أكثر قربًا إلى ثقافة الملاحِظ الخاصة. تُقدّم الدراسات الإثنوغرافية في العقود القليلة الماضية – دراسات عصابات الشباب في مدن شمال أمريكا، والجندر في القرى الريفية ببريطانيا وشباب الطبقة العاملة في المدارس الإنجليزية – كأمثلة تشير إلى أنه في الحقيقة يمكن الوصول إلى بعض التوصيفات الفعّالة وذات المعنى تساعدنا في فهم ظواهر اجتماعية وثقافية.

تهتم الإثنوغرافيا المعاصرة إذن بوصف الثقافات والتمييز بينها بطرق تعترف برؤيتها ودورها. وكان أحد التطورات الحديثة الاهتمام بهذا المجال المعرفي على مستوى عالمي، من خلال دراسات كبرى، أجراها كثيرون من بينهم أنثروبولوجيون كينيون، ونيجيريون، وجنوب إفريقيون، وهنود، وبرازيليون، وإندونيسيون، ومكسيكيون. ورغم أن هذا في حد ذاته ليس إجابة على الانتقادات للأساس الجوهري، الفلسفي، للإثنوغرافيا، ساعدت حقيقة أنه في الأوقات الأخيرة تم تقديم مساهمات كبيرة لهذا العلم من ناس في المجتمعات التي كانت هي نفسها في البداية "مستهدفة"، ساعدت على تركيز الاهتمام على إمكانية وجود طريقة من التحليل الثقافي والاجتماعي، "ذاتية القراءة" أكثر، توظّف المنهجيات الإثنوغرافية الحديثة.

للاستزادة: أباديوري ١٩٩١؛ أسد ١٩٧٣؛ بوون 1982؛ كليفورد ١٩٨٦، ١٩٨٨؛ فاردون ١٩٩٠؛ إنجولد ١٩٩٦؛ نيدرفيين بايترز ١٩٩٢؛ ستوكنج ١٩٨٣؛ توماس ١٩٩٤.

ethno-psychiatry/ethno-psychology

العلاج النفسى الإثنوغرافى/علم النفس الإثنوغرافى: حدث تطوّر مهم بشكل خاص فى **الإثنوغرافيا** الكلاسيكية فى الحالات الكولونيالية (colonial situations)، منذ عشرينيات القرن العشرين وما بعدها، وكان له تأثير سلبى على تمثيل الشعوب المستعمَرة. كان هذا التطور هو تطبيق نظريات العلاج النفسى وعلم النفس لبناء نماذج يطلق عليها "عقلية الساكن الأصلى" أو "شخصية الساكن الأصلى". وتمامًا مثلما أمكن توظيف الإثنوغرافيا للسيطرة على المستعمَرين، بخلق نماذج علمية لثقافتهم تؤكد على هذه الملامح التى تناسب الأغراض الكولونيالية، يمكن للعلاج النفسى الإثنوغرافى أيضًا أن يوحى بوجود "أنساق" ذهنية معينة لا يمكن محوها تمنع "السكان الأصليين" من إظهار نفس الدرجة من السيطرة أو المسئولية مثل المستوطنين الكولونياليين. كان هذا الشكل من البناء العلمى الزائف متأصلاً بعمق فى الافتراضات التى تكمن خلف فكرة العِرق نفسها، إن هذه الخصائص الجسمانية دلت على اختلافات نفسية وعقلية وسلوكية مترسخة بعمق بين الجماعات العرقية.

وبشكل خاص أثبت الجمع بين النماذج العرقية وخطابات عصرية مثل العلاج النفسى قوته وفائدته فى المستعمرات ذات الأغلبية الكبيرة من السكان الأصليين، مثل كينيا أو روديسيا (زيمبابوى)، حيث دخل المستوطنون فى صراع مع حكومات بلادهم حول الأهداف طويلة الأجل للاستعمار. تركزت مثل تلك النزاعات حول ما إذا كان بإمكان السكان الأصليين "أن يُهَيِّئوا" لحكم أنفسهم ذاتيًّا (كانت هذه هى السياسات الرسمية للحكومات البريطانية والأوروبية فى أغلب المستعمرات فى هذه الفترة) أم أنهم سيظلون دائمًا معتمدين على الخبرة البيضاء والدعم الأبيض (الموقف الذى فضّله المستوطنون). ومما يدعو للسخرية أن

منظرين مناهضين للكولونيالية بعد ذلك استخدموا أفكار مؤيدى هذا النوع من النماذج من الطب النفسى، مثل "فانون" الذى أخذ فكرة "عقلية الساكن الأصلى" ووظّفها ليشير إلى أن اضطرابات استعمارية معيّنة كانت هى النتيجة المباشرة لصياغة الساكن الأصلى بوصفه أدنى درجة ومشوّهًا. بالطبع، لم يقبل "فانون" الأفكار **الجوهرانية** التى تكمن وراء نماذج العلاج النفسى الإثنوغرافية الاستعمارية وانتقد فكرة أن "الساكن الأصلى" كان فئة طبيعية، شارحًا كيف أن التشوّهات العقلية لمرضى عنابر الطب النفسى الجزائريين كانت النتيجة المباشرة للسياسات العنصرية للإدارة الكولونيالية.

للاستزادة: **كاروزرز ١٩٥٣؛ داندريد ١٩٩٥؛ فانون ١٩٦١.**

Euro-centrism

المركزية الأوروبية: العملية الواعية أو غير الواعية التى من خلالها تتشكّل أوروبا والافتراضات الثقافية الأوروبية بوصفها – أو يُفترض أنها – المألوف، أو الطبيعى، أو العالمى. كان أول وربما أقوى علامة للمركزية الأوروبية، كما يشرح "خوسيه راباسا" (١٩٩٣)، هو المسقط الخاص الذى استُخدم لتصميم أطلس ميركاتور نفسه، وهو مسقط تَحيَّز للمناطق المعتدلة الأوروبية فى توزيع الحجم. خريطة العالم ليست مجرد مخطط موضوعى للقارات المكتشَفة، ولكنها "تجسيد إيديولوجى وميثولوجى للمساحة" يتيح أراضى العالم للسيطرة والاستغلال. اكتسب "العالم" معنىً مساحيًّا فقط بعد نقش الأوروبيين لمناطق مختلفة، وهذا النقش بالإضافة إلى وضع أوروبا على قمة العالم أو أعلى الخريطة – أسس تشكيلاً إيديولوجيًّا عبر النص والصّور المصاحبة، والذى وضع أوروبا فى المركز بثبات كمصدر للمعنى الثقافى والمساحى وموجّه له.

بحلول القرن الثامن عشر، أصبح هذا الإدراك لـ "أوروبا" جمعية (collective)، صِيغ بوصفه علامة على التفوّق، وفى مواجهة ثقافات بقية العالم أصبح متوطدًا بشكل ثابت. ووقتها، كما هو الآن، تواجدت مثل هذه الصياغات الجمعية فى علاقة مضطربة أو ازدواجية مع تأكيدٍ بديلٍ على الحس القومى للدول القومية الأوروبية الناشئة وثقافاتها الخاصة. قام الاستعمار الأوروبى لبقية العالم، الذى تسارع فى القرن الثامن عشر ووصل ذروته فى القرن التاسع عشر، بتشجيع أو تسهيل المركزية الأوروبية بشكل نشط عبر الاستكشاف والغزو والتجارة. ورسّخت المظاهرُ الإمبريالية للقوة فى المراكز الحواضرية والأطراف الكولونيالية، وتأكيدات السلطة العقلية فى المؤسسات الكولونيالية مثل المدارس والجامعات وعبر الخدمة المدنية والنُظم القانونية، الأنظمةَ والقيمَ الأوروبية بوصفها متفوّقة بشكل فطرى على مثيلاتها لدى السكان الأصليين.

لا يبحث كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد فى الطرق التى من خلالها تؤثّر المركزية الأوروبية فى ثقافات أخرى وتغيّر فيها فحسب، بل أيضًا فى طرق إنتاجها ثقافات أخرى بالفعل. إن **الاستشراق** "طريقة للتفاهم مع الشرق على أساس مكانة الشرق الخاصة التى يشغلها فى الخبرة الغربيَة الأوروبية" (١٩٧٨: ١) أو "الأسلوب الغربى للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه" (٣). هذه السلطة، فى رأى "سعيد"، منتج لـ "حقل معرفى" منظّم استطاعت به الثقافة الأوروبية صياغة الشرق وإدارته أثناء فترة ما بعد التنوير الأوروبى.

والمركزية الأوروبية مقنّعة فى الدراسة الأدبية بمفاهيم مثل العالمية الأدبية، وفى التاريخ بالتفسيرات الجازمة المكتوبة من وجهة نظر المنتصرين، وفى الأنثروبولوجيا المبكرة بالافتراضات غير الواعية المتورطة فى فكرة أن معطياتها كانت هى هذه المجتمعات التى تُعرّف بأنها "بدائية" وبهذا تُعارض المعيار الأوروبى للتطور والحضارة. وقد حاجَج بعض النقاد الثقافيين بأن الأنثروبولوجيا كحقل معرفى فى شكلها الكلاسيكى غير المنقّح ظهر إلى حيّز الوجود فى علاقة

وثيقة مع الاستعمار لدرجة أنه كان من الممكن ألا توجد على الإطلاق دون الوجود المسبّق للمفاهيم المركزية الأوروبية عن المعرفة والحضارة. المركزية الأوروبية حاضرة أيضًا فى افتراضات وممارسات المسيحية عبر التعليم والنشاط التبشيريين، وكذلك فى التفوّق المزعوم لعلمى الرياضيات، ورسم الخرائط، والفن، وممارسات أخرى ثقافية واجتماعية غربيّة عديدة، زُعم، أو افتُرض، أنها ترتكز على مجموعة من القيم الموضوعية، العالمية.

للاستزادة: **فيرو ١٩٩٧**؛ **راباسا ١٩٩٣**؛ **شوهات ١٩٩٤**.

exile

النفى: تتضمن حالة النفى فكرة الانفصال والبعد عن وطن حقيقى أو عن أصل ثقافى أو إثنى. اقترح نقاد مثل "أندرو جر" (١٩٨١) وجوب التمييز بين فكرة النفى التى تتضمن اضطرارًا غير اختيارى، وفكرة الهجرة، التى تتضمّن فعلاً أو حالةً اختيارية. وبمعنى ما، فالجيل الأول فقط من المستوطنين الأحرار (من كل الشعوب الكثيرة للمجتمعات الكولونيالية المتنوعة) يمكن اعتبارهم مهاجرين لا منفيين. وبالنسبة لهؤلاء الذين وُلدوا فى المستعمرات، فإن فكرة الهجرة (بتعريفها كحالة اختيارية يتم الدخول فيها) تحتاج للمراجعة. على أى حال، إذا كان المصطلح يقتصر، كما يقول "أندرو جر"، على الإشارة إلى هؤلاء الذين لا يستطيعون العودة إلى "بلد الأصل"، حتى إذا تمنّوا أن يفعلوا هذا، يصبح النفى خاصية لعدد من الظروف الكولونيالية المختلفة. وعلى سبيل المثال، فإنه يساعد على تفسير التوتر المتضمّن فى بناء أحفاد المستعمِرين "المواطنين بالميلاد" لمكانٍ بعيدٍ ليكون هو "الوطن".

وبطبيعة الحال يختلف المدى والإصرار اللذين يرى بهما مثل هؤلاء المستعمرين "المنتمين بالميلاد" المستعمرةَ الحواضريةَ "وطنًا"، فى مستعمرات "الغزاة-المستوطنين" عنه فى مستعمرات الاحتلال. كانت خطابات **العرق والإثنية**، على أى حال، فى كليهما، ملمحًا تَصارَع مع رغبات المطالبة بوضع خاص للمستعمِرين "المنتمين بالميلاد". فى المستعمرات الاستيطانية، تمنى الكولونيالى "المنتمى بالميلاد" أن يدّعى معرفة العالِم ببواطن الأمور ولكنه تمنى أن يحتفظ بتميّز "عرقى" عن "المواطن الأصلى"، على سبيل المثال، شخصية كيم لكيبلنج(١). فى المستعمرات الاستيطانية، غالبًا ما تمنى المستوطن أيضًا الاحتفاظ بتميّز عرقى عن "السكان الأصليين" والذى اعتمد على الاحتفاظ برابطة بالوطن الغائب. وأثناء تكوينهم ارتباطات خاصة بالحيز المكانى الجديد نشأت توترات كانت مركزية بالنسبة للانشغال المستمر بمسائل "الهوية" فى خطابات المستعمرة الاستيطانية. يوضح نص كلاسيكى للكاتبة الأسترالية "هنرى هاندل رتشاردسون" (١٩١٧) هذه العملية، حيث ينتقل بطلها فى "مصير ريتشارد ماهونى (**Fortunes of Richard Mahony**)" ما بين أستراليا وأوروبا ــ غير قادر على أن يجد حسًّا كليًّا بالانتماء فى أىٍّ من المكانين، وهويّته شديدة التناقض.

أمّا موقف العدد الكبير والمتزايد باستمرار للشعوب **الشتاتية** حول العالم فيزيد من إشكالية فكرة "النفى". أين مكان "الوطن" بالنسبة لهذه الجماعات؟ فى مكان الميلاد (**nateo**)، أم فى المجتمع الثقافى المُبعَد الذى وُلد فيه الشخص، أم فى الدولة القومية التى توجد فيها هذه الجماعة الشتاتية؟ ويعمل ظهور إثنيات جديدة تتجاوز حدود الأصول الثقافية والجغرافية واللغوية المختلفة لجماعات الشتات على زيادة إشكاليات هذه الفئات أكثر. (على سبيل المثال، البريطانيون السود؛ انظر: هول **Hall** ١٩٨٩).

---

(١) شخصية كيم، شخصية فى رواية بنفس الاسم للروائى والشاعر البريطانى روديارد كيبلنج (١٨٦٥ – ١٩٣٦).

كان النفى أيضًا من إنتاج الكولونيالية بطريقة أخرى، حيث تم ممارسة ضغط على كثير من الشعوب المستعمَرة لنفى أنفسهم من ثقافاتهم الخاصة، ولغاتهم، وعاداتهم. كان خلق هذه الطبقة "البين بين"، "البيضاء ولكن ليس تمامًا"، فى الغالب ملمحًا متعمدًا للممارسة الكولونيالية. وكما أوضح "جورى فيسواناثان" (١٩٨٩)، كان هذا هو أساس تطوّر النظام التعليمى فى الهند بعد صدور الوثيقة سيئة السمعة "مذكرة للبرلمان بشأن التعليم الهندى" لـ "ماكولاى"

كانت هذه أيضًا حالة الكثير من مثقفى غرب إفريقيا الكريووليين (دى موريس-فارياس وباربار ١٩٩٠). إن الإمكانيات التى أظهرتها تلك الفئة كولونيالية التعليم من "السكان الأصليين" للوصول إلى موقعهم فى الاستراتيجية السياسية القومية والراديكالية لا تعنى أنهم لم يعانوا شكلاً من أشكال النفى العميق. يمكن أحيانًا لمثل هذه الحالات من النفى المحلى أن تسهم فى نشوء ممارسات ثقافية واجتماعية جديدة، ومساءلة التقاليد القديمة.

للاستزادة: جر ١٩٨١

exotic/exoticism

غرائبى/غرائبية: استُخدمت كلمة غرائبى لأول مرة عام ١٥٩٩ لتعنى "غريبًا، مجلوبًا من خارج البلاد، غير وطنى". بحلول عام ١٦٥١ كان معناها قد امتد ليشمل "مقاطعة غرائبية وأجنبية" و "سلوك وعادة غرائبية" (قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية). وكاسم كان المصطلح يعنى "شخصًا أجنبيًّا" أو "نباتًا غريبًا لم يتأقلم". ولكن أثناء القرن التاسع عشر وبصورة متزايدة اكتسب الغرائبى، الغريب، فى أرجاء الإمبراطورية، دلالات الاختلاف المحفّز أو المثير، شيئًا يمكن معه إضفاء الإثارة على المحلى (بأمان). الفكرة الرئيسية هنا هى جلب الغرائبى من

الخارج إلى الاقتصاد المحلى. من الأيام الأولى للرحلات البحرية الأوروبية تم جلب معادن وأعمال يدوية ونباتات وحيوانات غرائبية للعرض فى المقتنيات الخاصة والمتاحف وتم زراعة عينات حية، فى كيو جاردينز **Kew Gardens**، على سبيل المثال، أو فى حدائق الحيوان العامة والخاصة الكثيرة المقامة فى تلك الفترة. تم جلب شعوب الثقافات الأخرى أيضًا إلى المدن الأوروبية الكبرى وتقديمها فى صالونات أنيقة أو اصطحابها فى السفر كتسلية شائعة. أوماى **Omai** من جزر سوسايتى، وبينيلونج **Bennelong** من أستراليا، وبعدها "فينوس الهوتنتوت" من جنوب إفريقيا، تم عرضهم فى العواصم الأوروبية كنماذج غرائبية. ليس المواطنون الأصليون من المستعمرات فقط، ولكن أيضًا هؤلاء الأوروبيين الذين قُدّر لهم أن يمرّوا بتجارب غرائبية كان يمكن عرضهم أو أن يعرضوا أنفسهم، مثل "إليزا فريزر" **Eliza Fraser**، التى تحطمت بها السفينة ونجت لتعيش مع مواطنين أصليين أستراليين، وتم عرضها كامرأة عاشت بين همجٍ.

النقطة الرئيسية هنا، على أى حال، هى التى توضّحها "ريناتا واسيرمان" بأن "الهنود المعروضين فى البلاط الملكى، أو الديوك الرومى والببغاوات فى الأقفاص" يمكن رؤيتهم بوصفهم "دوالاً بريئة" على الآخر الغرائبى، الذى يمكنه دغدغه الخيال الأوروبى العام بينما هو لا يقدم تهديدًا لأن تلك الأشياء الغرائبية، كما تقول هى، "غير منظّمة" (١٩٨٤: ١٣٢). ولأنهم معزولون عن سياقاتهم الجغرافية والثقافية الخاصة، فهم يمثلون أى شيء تسقطه عليهم المجتمعات التى يتم تقديمهم إليها. كانت النماذج الغرائبية فى المدن الكبرى جزءًا مهمًّا من استعراضات القوة الإمبريالية وكمال الإمبراطوريات.

عندما حُمِلت اللغة الإنجليزية والمفاهيم التى هى تدل عليها فى الثقافة الإمبريالية إلى المواقع المستعمَرة من خلال التعليم الإنجليزى على سبيل المثال، ظلت صفة الغرائبية كما طُبّقت على هذه الأماكن والشعوب أو الظواهر الطبيعية ولم تتغير. وبالتالى أمكن لطلبة المدرسة فى الكاريبى أو شمال كوينزلاند مثلاً،

أن ينظروا إلى نباتاتهم ويصفونها بالـ"غرائبية" فهى ليست أشجارًا مثل البلوط والطقسوس التى "تم تصويرها طبيعية" بالنسبة لهم، كنباتات محلية فى "النصوص الإنجليزية التى يقرءونها.

الاستزادة: سيليستن ١٩٩٦؛ نيدرفيين بايترز ١٩٩٢؛ توماس ١٩٩٤؛ واسيرمان ١٩٨٤، ١٩٩٤.

exploration and travel

الاستكشاف والسفر: بدأ الاستكشاف الأوروبى للأجزاء الأخرى من العالم بالحركة الفعلية إلى خارج أوروبا بالطرق البرية إلى "الشرق"، وبحرًا عبر البحر المتوسط وإلى الأطلنطى. رغم وجود الكثير من الروايات الأسطورية عن رحلات بحرية مبكرة، ودليل تاريخى جدير بالاعتبار عن سفر موسّع، وحتى عبر القارات، لشعوب مثل الفايكنج فى العصور المظلمة والعصور الوسطى، يبدو أن القفزة العملاقة للأمام التى أخذها السفر الأوروبى فيما وراء الأطراف التقليدية للبحر المتوسط كانت فى بداية عصر النهضة. كان هذا - جزئيًا - بسبب انحسار سيطرة المسلمين على ما يسمّى بالشرق الأوسط والشرق الأقصى - والذى سمح للمسافرين بالمُضىِّ قدمًا بفضل سلام الإمبراطورية المنغولية **Pax Mongolica** وحتى الصين (ماركو بولو) - وجزئيًا بسبب تطوّر المساعدات الملاحية الفعّالة والتقدم فى رسم الخرائط (انظر: **علم الخرائط**). كان هذا التقدم يعنى أن مستكشفين أوائل للبحر مثل البرتغاليين والإسبان أمكنهم أن يغامروا بالبعد أكثر ويخاطروا بمغادرة قرى القرن الخامس عشر التى تعانق الساحل والبدء فى السفر للأطلنطى نفسه لاكتشاف جزر الكنارى وجزر أزورس البعيدة عن الشاطئ، والتى ربما تكون أول "مستعمرة" أوروبية على الإطلاق، التى احتلوها فى بداية القرن السادس عشر.

بدأ "السفر" أيضًا، بالإضافة إلى مثل هذه الاستكشافات المادية، بوصفه الصياغة الخيالية للناس والأماكن الأخرى. يستمر هذا المزج بين الرحلات البحرية الاستكشافية الفعلية والتمثيلات التخيلية للآخرية المتأصلة فى الممارسة الخيالية للعصور الوسطي، عبر وفيما بعد الإبحار الفعلى حول العالم فى القرن الثامن عشر والرحلات الواسعة في الأجزاء الداخلية للقارات التى تبِعَت ذلك فى القرن التاسع عشر. وبالطبع، فإن فكرة الاستكشافات والاكتشافات فى مثل هذه الرحلات لهى فكرة أوروبية–التمركز بشكل عميق؛ لأن ما زعم المستكشفون أنهم اكتشفوه كان بالفعل معروفًا بشكل ثابت لشعوب المواطنين الأصليين المحليين، الذين قاد الكثير منهم المستكشفين البيض للمعالم الرئيسية المحلية والأنهار ومصادر الغذاء التى مكنتهم من البقاء. ولكن هذه الاكتشافات تم نسبتها للمستكشفين الأوروبيين وكأن هذه الأماكن لم توجد قبل هذا.

أدّت الرحلات البحرية فى عصر النهضة إلى شيوع الاستيلاء على بضائع شعوب المواطنين الأصليين كغنائم. كان يُنظر إلى السفر والاستكشاف فى هذه الفترة بغرض تجارى واستغلالى تمامًا، وبلا خجل. أثناء القرن الثامن عشر، على أى حال، بدأت أنواع جديدة من الرّحالة في الظهور، خاصةً الرّحالة العلميين بحثًا عن معلومات بيولوجية وجغرافية جديدة، والمبشّرين الذين بدءوا فى السفر بشكل متزايد لنشر الديانة المسيحية والذين – مثل المستكشفين العلميين – رأوا تفاعلهم مع ناس العوالم التى دخلوها تفاعلاً حميدًا فى جوهره. فى البداية، كانت الشركات التجارية غالبًا ما تتكفّل بهذه الأنماط الجديدة من الرّحالة أو يتم إلحاقهم بالبعثات الحكومية. ولكنهم سرعان ما كوّنوا مؤسسات علمية ودينية مستقلة لدعم عملهم، مثل "الجمعية الجغرافية الملكية" أو الجمعيات التبشيرية المتنوّعة، مما سمح لهم ظاهريًا بإبعاد أنفسهم عن البعثات العسكرية والتجارية وتصوير أنفسهم بطالبى علم غير مؤذين مقارنةً بالتجار الجشعين وقوّات الغزو فى الحملات العسكرية.

على أى حال، كانت رحلاتهم وحكاياتهم عن هذه الرحلات، سواء حقيقية فى الظاهر أو مزيّنة بشكل قصصى، "أخاذة" بشكل فعّال، مثل الاستغلال التجارى أو الغزو. سهّلت هذه المعرفة أيضًا بشكل مباشر الاستغلال والتدخّل، فهى عمليات ينعكس تأثيرها الحقيقى فى عبارات مثل "فتح إفريقيا". مثل هذه العبارة أيضًا تشير إلى جندرة الأرض والارتباطات بين الجنسانية والاستكشاف والغزو. تم فتح "الأراضى العذراء" (لم تكن أبدًا عذراء، ولكن كان السكان يعتبرون غير متحضرين وبالتالى ليس لديهم حقوقٌ قانونية للملكية) بالاستكشاف من أجل التجارة والاستيطان، وتم قتل السكان الأصليين أو تهجيرهم أو تهميشهم داخل مجتمعات المستوطنين الأوروبيين. فى الحالات المتطرفة التى كانت تُرى فيها الشعوب بدون أشكال تنظيمية يمكن للأعين الأوروبية أن تميّزها، كما فى أستراليا، كان يُعلن أن الأرض، بالمعنى الحرفى، خالية **terra nullius**.

ساعدت حكايات السفر الأوروبى وتقارير الجمعية الملكية عن الاستكشافات على إنتاج أفكار حول أوروبا نفسها والحفاظ عليها، أفكار تشكّلت أُطرها من خلال إحساس أوروبا باختلافها عن الأماكن والثقافات التى كان يتم اكتشافها وكتابة تقارير عنها. كانت المعرفة التى أنتجها السفر الاستكشافى لهذه الجماعات المتنوعة هى قلب السيطرة على الممتلكات الجديدة.

ما إن "تُكتشف" هذه الأراضى وبذلك "تُعرف"، كان يتم امتلاكها ويمكن وضعها فى كتالوج بكونها تحت سيطرة أو نفوذ إحدى القوى الاستعمارية أو غيرها. وكان سرعان ما يتم الاستيلاء على حكايات السفر هذه فى الأشكال القصصية فى أعمال متنوعة مثل "العاصفة" و"رحلات جلفر" و"روبنسون كروزو". فى الحقيقة، يرى نقاد كثيرون الرواية الأخيرة كأول رواية حديثة، ليشيروا إلى أن تطور هذا النوع الأدبى الجديد والقوى واكتشاف الأراضى الجديدة وتحولها الخيالى يقفان متلازمين جنبًا إلى جنب (انظر: وات ١٩٥٧ وسعيد ١٩٩٣).

بالإمكان التدليل على أن السياحة المعاصرة، من أوجه كثيرة، هى الامتداد الحديث لهذا الامتلاك من خلال الاستكشاف. فالسائح يدخل أرض "الآخر" بحثًا عن خبرة غرائبية. كانت السياحة المبكرة تُحاكى الاستكشاف فى الفترات الاستكشافية المبكرة: مجموعات من رجال وسيدات فيكتوريين مربوطين معًا بالحبال لاستكشاف جبال الألب الصغرى أو منحدرات فيزوف. تنقسم السياحة الحديثة إلى الشكل المعاصر لهذا فى جولة المغامرة أو السفارى، والشكل الجماهيرى لسياحة الرفاهية الحديثة والذى فيه تكون التجربة منمّطة بشكل نموذجى، ومعلّبة، ومختزلة إلى منتج سهل استهلاكه. فى الواقع إن السائح فى بحثه ظاهريًّا عن الجديد يسعى فعليًّا لما هو معروف بالفعل. بنفس الطريقة التى كانت خبرة الرّحالة المبكّرين تصبغها بعض التوقّعات التى تكوّنت على مدار قرون من التخيّل الخرافى، فكذلك السائح الحديث يسافر ليكتشف هذه الخبرات النمطية التى تقدّم بالفعل كخبرات **غرائبية**. وحيث تغيب رموز الاختلاف الغرائبى النمطى (مثل أشجار النخيل، وشواطئ الرمال البيضاء... إلخ) يتم صياغة هذا كجزء مما يسمّى تطور المنتجع. وتنتهى فكرة الاستوائى **(the tropical)** عن الإشارة إلى أى حقيقة جغرافية فعلية، والتى يمكن أن تتضمّن حقائق مزعجة مثل البعوض ومستنقعات المنغروف وحيوانات المنطقة السامة، وأيضًا الفقر الإنسانى والاستغلال. بدلاً من هذا، يصبح الاستوائى بناءً خياليًّا يُفصِح عن الخيال الأوروبى أكثر مما يُفصِح عن الموقع الفعلى الذى يجد فيه خلفيته. لهذا تعمل السياحة أيضًا كجزء من عملية السيطرة الاقتصادية والثقافية التى تصوغ بها المؤسسات الخارجية والشركات متعددة الجنسيات اقتصاديات الدول النامية وتجعلها معتمدة عليها (انظر: **الكولونيالية الجديدة**).

للاستزادة: هجان ١٩٨٩؛ كنكيد ١٩٨٨؛ ميلز ١٩٩٩؛ برات ١٩٩٢.

F

Fanonism

الفانونية (انظر كذلك: **الفانونية النقدية**): مصطلح للنقد التحررى المناهض للكولونيالية صاغه الطبيب النفسى المارتينيكى "فرانز فانون" (١٩٢٥-١٩٦١). عمل "فانون" فى الجزائر قاده إلى التورط بشكل نشط فى حركة التحرير الجزائرية، ونشرِ عددٍ من الأعمال الأساسية عن العنصرية والكولونيالية. من بين هذه الأعمال "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء **(Black Skin, White Masks)**" (١٩٥٢، وتُرجم عام ١٩٦٨[(١)])، وهو دراسة فى سيكولوجية العنصرية والسيطرة الكولونيالية. وقبيل وفاته نشر "معذبو الأرض **(The Wretched of the Earth)**" (١٩٦١)، وهو دراسة أوسع عن كيف أن الحسّ **المناهض للكولونيالية** ربما يخاطب مهمة **تفكيك الاستعمار**. فى هذه النصوص يُلملم "فانون" أطراف الاستبصارات التى استمدّها من دراسته الإكلينيكية لآثار الهيمنة الكولونيالية على نفسية المستعمَر وتحليله الماركسى للسيطرة الاقتصادية والاجتماعية. ومن هذا الربط طوّر فكرته عن طبقة **الوكلاء** أو النخبة، التى تبادلت الأدوار مع الطبقة الكولونيالية البيضاء المسيطرة دون الدخول فى أى إعادة هيكلة راديكالية للمجتمع. كانت البشرة السوداء لهؤلاء الوكلاء "مقنّعة" باشتراكهم فى قيم القوى الكولونيالية البيضاء. يطرح فانون أن النخبة المثقفة للسكان الأصليين يجب أن تعيد هيكلة المجتمع بشكل راديكالى على أساس ثابت من الناس وقيمهم.

على أى حال فإن "فانون" – مثل الشخصيات التحررية القومية المبكرة الأخرى، مثل الترينيدادى "سى. إل. آر. جيمس" والكيب فيردى "أميلكار كابرال" –

---

(١) المقصود أنه تُرجم فى هذا التاريخ إلى الإنجليزية، لأنه نُشر فى الأصل باللغة الفرنسية.

لم يتبن رؤية ساذجة لما قبل الكولونيالية. كانت قومية "فانون" دائما هى ما عرّفه "إدوارد سعيد" في "الثقافة والإمبريالية" بـ "القومية النقدية"، أى أنها قد تكونت داخل وعىٍ بأن مجتمعات ما قبل الكولونيالية لم تكن أبدًا بسيطة أو متماثلة وأنها احتوت على طبقة ضارّة اجتماعيًا وتكوينات جندرية تطلّبت الإصلاح بقوة راديكالية. وكما أشار "سعيد" فإن "فكرة [فانون] كانت أنه إذا لم يتغير الوعى القومى فى لحظة نجاحه بطريقة ما إلى وعىٍ اجتماعى، فالمستقبل لن يحمل التحرر، وإنما امتدادًا للإمبريالية" (١٩٩٣: ٣٢٣). بالنسبة لـ "فانون"، فإن مهمة المُحرر القومى، الذى غالبًا ما يُرسم مثلما كان هو شخصيًّا، من النخبة المتعلمة تعليمًا كولونياليًّا، كانت أن "ينضم إلى الناس فى هذه الحركة المتقلبة التى يعطونها شكلاً حقًّا ... سوف يكون إشارة البدء فى مساءلة كل شىء" (١٩٥٢: ١٦٨) (انظر : **التنوع الثقافى/الاختلاف الثقافى**).

رغم أن "فانون" أحيانًا ما يتم تطويعه تحت لواء الشكل الساذج من **النزعة الأصلانية**، فإنه كان لديه رأىّ أكثر تعقيدًا بخصوص التقاليد وما قبل الكولونيالية وكذلك دورها فى صياغة **دولة ما بعد الكولونيالية** الحديثة. يميّز "فانون"، بالطبع، ويعبّر بشكل قوى عن حقيقة أنه بالنسبة للقادة القوميين الجدد فإن "البحث المتحمس عن ثقافة قومية وُجدت قبل العصر الكولونيالى يجد مبرره الشرعى فى التلهف الذى يشترك فيه كثيرون من مثقفى السكان الأصليين إلى الارتداد عن هذه الثقافة الغربية التى يخاطرون كلهم بالغرق فيها" وإلى "تجديد الاتصال مرة أخرى بالينابيع الأقدم، والأكثر سبقًا على الكولونيالية، لشعبهم" (١٩٦١: ١٥٣-١٥٤). ولكنه أيضًا ميّز خطر كون مثل هذا الماضى يمكن بسهولة تحويله لميثولوجيا واستخدامه لخلق جماعات قوى نخبوية جديدة، متخفّية، مثل المحررين الذين سبق وحذّر منهم:

> الثقافة القومية ليست فولكلورًا، ولا شعبويّة مجردة تؤمن بأنها يمكن أن تكتشف طبيعة الناس الحقيقية. إنها ليست مؤلّفة من البقايا الخاملة للأفعال غير المبررة، أى الأفعال المرتبطة

> بدرجة آخذة فى التناقص بحقيقة الناس الحاضرة على الدوام. الثقافة القومية هى كل مجموعة المجهودات التى يبذلها الناس فى مجال الفكر لوصف وتبرير والثناء على الفعل الذى من خلاله خلق هذا الشعب نفسه ويحافظ على وجوده.

(١٩٦١: ١٥٤-١٥٥)

على مدى تحليله التاريخى، لم يفقد "فانون" أبدًا رؤيته لأهمية الوعى الذاتى ودوره فى خلق الإمكانيات من أجل السيطرة **المهيمنة** على الذات المستعمَرة، والمجتمع **الكولونيالى الجديد** الذى تلى الاستقلال السياسى. وتناول فى دراسات مثل "حقيقة السواد **(The Fact of Blackness)**" (١٩٥٢) أهمية علامات الاختلاف العنصرى المرئية فى صياغة خطاب تحيّز والآثار النفسية التعريفية القوية لهذا على صياغة الذات بالنسبة للشعوب السوداء. يعطى الكثير من عمل "فانون" تعريفاً للمحاولة الراديكالية لمواجهة هذا فى خطابات حركة **وعى السود** التى ظهرت فى أمريكا وبريطانيا فى ستينيات القرن العشرين والتى استوحت الكثير من إلهامها من عمل "فانون". رغم أنه يمكن الجدل بأن منظّرين لاحقين مثل "أميلكار كابرال" قدموا برنامجًا سياسيًّا أكثر فعالية لتنفيذ التحول الراديكالى للنخبة المثقفة الكولونيالية من السكان الأصليين فيما وصفه "كابرال"، فى تعبير لا يُنسى، "مسيرة قسريّة حقيقية على طول الطريق إلى التقدم الثقافى" (كابرال ١٩٦٩)، ففى هذا النسج للخاص والشخصى مع العام والاجتماعى كانت مساهمة "فانون" متميزة وعميقة التأثير.

للاستزادة: فانون ١٩٥٢، ١٩٥٩، ١٩٦١.

feminism and post-colonialism

النسوية وما بعد الكولونيالية: النسوية لها أهمية كبرى لخطاب ما بعد الكولونيالية لسببين رئيسيين: أولاً، إن كلاًّ من النظام الأبوى والإمبريالية يمكن

رؤيتهما كممارسين لأشكال متشابهة من السيطرة على أولئك الذين يجعلونهما خاضعين. لهذا فإن خبرات النساء في النظام الأبوي وخبرات الذوات المستعمَرين يمكن أن تتماثل في عدد من النواحي، وكلا من السياسات النسوية وما بعد الكولونيالية تعارض مثل هذه السيطرة. ثانيًا، كانت هناك مجادلات شديدة في عدد من المجتمعات المستعمَرة حول ما إذا كان الجندر أو القهر الكولونيالي هو أهم عامل سياسي في حياة النساء. أدّى هذا أحيانًا إلى الانقسام بين النسويين الغربيين والنشطاء السياسيين من الدول التي تعاني من الفقر أو القهر؛ أو، بالتبادل، فالاثنان متشابكان بشكل لا يمكن فصله، وفي مثل هذه الحالة فظروف السيطرة الكولونيالية تؤثّر بطرق ماديّة على وضع النساء داخل مجتمعاتهن. أدّى هذا إلى نداءات باهتمام أكبر لصياغة وتوظيف الجندر في ممارسات الإمبريالية والكولونيالية.

غالبًا ما كانت النسوية، مثل ما بعد الكولونيالية، تهتم بالطرق والمدى الذي يكون عنده التمثيل واللغة مهمّين لتشكيل الهوية وصياغة **الذاتية**. كانت اللغة لكلتا المجموعتين أداةً لهدم السلطة الأبوية والإمبريالية، واستدعى كلا الخطابين أطروحات جدلية جوهرانية في طرح أشكال من اللغة أكثر أصالة، ضد الأشكال المفروضة عليهما. يشترك كلا الخطابين في حس الانفكاك عن لغة موروثة ولهذا حاولا استعادة أصالة لغوية من خلال لغة ما قبل الكولونيالية أو لسان أنثوي بدائي. على أي حال، استخدم كل من النسويين والمستعمَرين أيضًا، مثل الجماعات التابعة الأخرى، **الاستحواذ** لهدم وتكييف لغات مسيطرة وممارسات دلالية.

تلتقي نصوص النظرية النسوية ونصوص ما بعد الكولونيالية في جوانب كثيرة من نظرية الهويّة، والاختلاف، واستدماج الذات إيديولوجيًّا بالخطاب السائد، وكذلك تقديم استراتيجيات مقاومة متنوّعة لمثل هذه السيطرة، لبعضها البعض. يمكن أن نتبيّن تشابهات بين "كتابة الجسد" في النسوية و"كتابة المكان" في ما بعد الكولونيالية، وتشابهات بين استراتيجيات ازدواجية الميول الجنسية والتوفيق بين المعتقدات الثقافية، وتوسلات مماثلة بالقومية (أشكروفت ١٩٨٩).

فى الثمانينيات، بدأ كثير من النقاد النسويين (كاربى ١٩٨٢؛ موهانتى ١٩٨٤؛ سوليرى ١٩٩٢) يحاجون بأن النسوية الغربية، التى افترضت أن الجندر يطغى على الاختلافات الثقافية ليخلق فئة عالمية مما هو نسائى أو أنثوى، كانت تعمل من منطلق افتراضات عالمية (universalist) مستترة تتسم بتحيّز أوروبى التمركز وميل للطبقة المتوسطة. لهذا كانت النسوية متّهمة بالفشل فى تفسير أو تناول خبرات نساء العالم الثالث بشكل كافٍ. وفى هذا الصدد، تواجه المسائل المتعلقة بالجندر مشاكل شبيهة لتلك التى تتعلق بالـ طبقة. تنتقد "موهانتى"، على سبيل المثال:

> **الافتراض أن كلنا لدينا نفس الجندر، عبر الطبقات والثقافات، يتم صياغته نوعًا ما اجتماعيًا كجماعة متجانسة تم تعيين هويّتها قبل عملية التحليل ... هكذا، فالتجانس المُجمع عليه خطابيًّا للـ "نساء" كجماعة يتم الخطأ فيه باعتباره حقيقة مادية معينة تاريخيًّا لجماعات النساء.**

(موهانتى ١٩٨٤: ٣٣٨)

يوضّح "دعنى أتكلم **Let Me Speak**" لـ "دوماتيلا باريوس دى شونغارا" كيف أن الحقيقة المادية لجماعات مختلفة من النساء يمكن أن تؤدى إلى إدراكات شديدة الاختلاف لطبيعة الصراع السياسى. عندما تمت دعوتها إلى "محكمة النساء الدولية السنوية[١]" فى مكسيكو سيتى فى ١٩٧٤، كان الاختلاف بين الأجندة النسوية للمحكمة وصراعها السياسى ضد القهر فى مناجم القصدير ببوليفيا شديد الوضوح. فى رأيها، أن "خطة العمل العالمية" للّقاء "لم تتناول المشاكل الأساسية لنساء أمريكا اللاتينية" (باريوس دى شونغارا ١٩٧٧: ٢٠١). كان من الصعب دائمًا التغلب على التداخل بين القهر الأبوى والاقتصادى والعِرقى، واستمرت

---

(١) محكمة شعبية رمزية لجرائم الحرب ضد النساء

الاختلافات بين الأولويات السياسية لنساء العالم الأول والعالم الثالث حتى الوقت الحاضر. مثل هذه الاختلافات تبدو كاختلافات التأكيد والاستراتيجية وليست اختلافات المبدأ، لأن ترابط الأشكال المتنوعة من القهر الاجتماعى يؤثر ماديًا على حياة كل النساء.

وحديثا كان يقلق النسوية أن فئات مثل الجندر يمكن أحيانًا أن يتم تجاهلها داخل التكوين الأكبر للكولونيالى المستعمِر وأن نظرية ما بعد الكولونيالية تنزع إلى أن تُسقط اختلافات الجندر فى صياغة فئة واحدة للمستعمَر. يحاجج هؤلاء النقاد بأن الكولونيالية عملت بشكل مختلف للغاية مع النساء عنه مع الرجال، وبأن "الاستعمار المزدوج" الذى نتج عندما كانت النساء خاضعات لكلٍ من التمييز العام كرعايا كولونياليين وتمييز خاص كنساء يلزم أخذه فى الاعتبار فى أى تحليل للقهر الكولونيالى (سبيفاك ١٩٨٥أ، ١٩٨٥ب، ١٩٨٥ت، ١٩٨٦؛ موهانتى ١٩٨٤؛ سوليرى ١٩٩٢). حتى ممارسات ما بعد الاستقلال للقومية المناهضة للكولونيالية لا تخلو من هذا النوع من التحيّز الجندرى، وصياغات التقليدى أو الما قبل كولونيالى غالبًا ما تنحرف بشدة من خلال تحيّز ذكورى معاصر يمثّل بشكل زائف المرأة "الساكنة الأصلية" كخانعة وتابعة.

يعدّ "أجساد سوداء، أجساد بيضاء" لساندر إل. جيلمان (١٩٨٥) تفسيرًا منيرًا للارتباطات بين العِرق والجندر كنتيجة للتوسع الإمبريالى، وهو يُظهر كيف أن تمثيل الإفريقى فى الفن والطب والأدب الأوروبى فى القرن التاسع عشر عزّز من صيغة جسد الأنثى المختزل إلى موضوع جنسى. كان هناك حضور دائم للخدم السود، الذكور أو الإناث، فى اللوحات والمسرحيات والأوبرا كعلامة للنشاط الجنسى غير الشرعى. "بحلول القرن التاسع عشر أصبحت جنسانية السود، ذكورًا كانوا أم إناثا، أيقونة للجنسانية المنحرفة بشكل عام" (٢٢٨). علاوة على هذا، "فالعلاقة بين جنسانية المرأة السوداء والمرأة البيضاء المختزلة كموضوع جنسى تدخل بعدًا جديدًا عندما يتم فحص الخطاب العلمى المعاصر بخصوص طبيعة

جنسانية الأنثى السوداء" (٢٣١). تقدّم أمثلة سيئة السمعة للغرائبية الشهوانية، مثل "فينوس الهوتنتوت"[١] التى عُرضت فى جولة فى إنجلترا، أمثلةً ماديّةً على الطرق التى تصبح بها علامات الآخرية العِرقية أداةً مهمة فى صياغة جنسانية أنثوية (منتهِكة **transgressive**)[٢].

فى المستعمرات الاستيطانية، رغم أن أجساد النساء لم تكن تصاغ مباشرة كجزءٍ من الجنسانية المنتهِكة، كانت أجسادهن دائمًا مسرحًا لخطاب قوة من نوع مختلف. وكما قال نقاد مثل "ويتلوك"، كانت تتم رؤيتهن اختزاليًّا ليس كموضوعات جنسية، ولكن تناسلية، مثل التعبير الحرفى "أرحام الإمبراطورية" الذى كانت وظيفته تقتصر على تزويد المستعمرات الجديدة بسكان من المستوطنين البيض.

للاستزادة: أليكساندر وموهانتى ١٩٧٧؛ دونالدسون ١٩٩٣؛ هولست-بيترسن وراذرفورد ١٩٨٥؛ هيام ١٩٩٠؛ ماك كلينتوك ١٩٩٥؛ ماير ١٩٩٦؛ راجان ١٩٩٣؛ ويتلوك ١٩٩٥؛ وينتر ١٩٩٠.

filiation\affiliation

انتساب صلبى/ تنسّب: كان "إدوارد سعيد" هو الذى لفت النظر إلى أهمية هذا الزوج من المصطلحات، حيث قال إن أنماط "الانتساب الصلبى" (الحق بالميلاد أو النسل) التى عملت بمثابة قوة رابطة فى المجتمع التقليدى أصبحت من الصعب بشكل متزايد الإبقاء عليها فى تعقيد الحضارة المعاصرة، وكان يحل محلها أنماط

---

(١) سارة بارتمان (١٧٨٩-١٨١٥).

(٢) المقصود أن جسد المواطنة الإفريقية "سارة بارتمان" المعروض للنظارة فى السيرك فى لندن وباريس كان بمثابة نموذج للعرق والجنسانية السوداء التى (تنتهك) تخرج تمامًا عن "الطبيعى والمقبول" فى أوروبا.

"التنسّب". وبينما يشير الانتساب الصلبى إلى خطوط النسل فى الطبيعة، يشير التنسّب إلى عملية تعيين الهويّة من خلال الثقافة.

يشجّع "سعيد" التنسّب كمبدأ نقدى عام لأنه يحرر الناقد من النظرة الضيقة للنصوص المرتبطة صلبيًا بالنصوص الأخرى، مع إعطاء القليل جدًا من الانتباه إلى "العالم" الذى أتت فيه إلى الوجود. على سبيل المثال، يشير استخدامه الأوّلى للمصطلحات إلى أن هناك نزوع إلى تناول الأدب الإنجليزى المرجعى **canonical** على أساس الانتساب الصّلبى، بالنظر إلى الأدب على أنه ذاتى الإدامة وإلى الأعمال الأدبية بأن لديها علاقاتها التأويلية الأهم للأدب الذى قد مضى سلفًا. وبالمقارنة، فالقراءة على أساس التنسّب تسمح للناقد برؤية العمل الأدبى كظاهرة فى العالم، موضوعة فى شبكة من صلات التنسّب غير الأدبية وغير المرجعية **(canonical)** وغير التقليدية. بهذا المعنى، يُرى التنسّب بصورة إيجابية بوصفه أساسًا لنوع جديد من النقد يمكن لإدراك عملية التنسّب داخل النصوص أن تحرر النقد من قاعدته الضيقة فى القالب المرجعى الأوروبى.

بينما يشير الانتساب الصّلبى إلى مجال طوباوى من النصوص يرتبط بشكل تسلسلى ومتماثل وملتحم بالنصوص الأخرى، فإن التنسّب هو ما يُمكّن النص من أن يحافظ على نفسه بوصفه نصًّا، و"حالة المؤلف، واللحظة التاريخية، وظروف النشر والانتشار والاستقبال، والقيم التى يأخذ منها، والقيم والأفكار المفترضة؛ إطارًا من الافتراضات الضمنية المتفق عليها بشكل جماعى، الخلفية المفترضة، وهكذا" (سعيد ١٩٨٣: ١٧٤-١٧٥). يرسل التنسّب النظرة النقدية وراء الحدود الضيقة للأوروبى والأدبى كلاسيكيًّا إلى داخل هذا النسيج الثقافى. "لهذا فأن تعيد خلقَ الشبكة التنسّبيّة يعنى أن تُظهر وتُعيد المادية إلى الخيوط التى تربط النص بالمجتمع والمؤلف والثقافة" (١٧٥). هذا الاهتمام بمادية النص أيضًا يسمح له بقراءة نصوص الأدب الإنجليزى "بشكل طِباقى" ليرى إلى أى مدى هم متضمنون فى المشروع السياسى الواسع للـ **إمبريالية**. يصبح العالَم السياسى والاجتماعى

متاحًا لتدقيق الناقد، بخاصة غير الأدبى، غير الأوروبى، وفوق كل هذا، البُعد السياسى الذى يمكن أن يوجد فيه كل الأدب وكل النصوص (٢١). إن النص المفترض تقليديًّا أن يرتبط صلبيًّا بخطاب "الأدب الإنجليزى" يمكن الآن رؤيته فى علاقة تنسّب بشبكة التاريخ والثقافة والمجتمع الذى بداخله يأتى إلى الوجود وتتم قراءته.

استخدم سعيد المفهوم أيضًا ليصف الطريقة التى ترتبط بها شبكة التنسّب المجتمعات المستعمَرة بالثقافة الإمبريالية. يتم فهم الهويات الثقافية بوصفها "مجموعات طباقية" (١٩٩٣: ٦٠)، والصلات التنسّبيّة التى غالبًا ما تكون مستترة لكلا الثقافتين الإمبريالية والكولونيالية تكون مطاوعةً لـ **قراءة طباقية**. من الواضح أن مفهوم التنسّب مفيد لوصف الطرق التى من خلالها تَستبدل المجتمعات المستعمَرة الصلات التنسبية بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية للإمبراطورية بالارتباطات الصلبية للتقاليد الثقافية المحلية الأصلية. يشير التنسّب إلى "هذه الشبكة الضمنية من الارتباطات الثقافية المميزة بين الأشكال والتعبيرات والاستفاضات الجمالية الأخرى من جانب، ومن جانبٍ آخر المؤسسات والوكالات والطبقات والقوى الاجتماعية عديمة الملامح" (١٧٤). يربط "سعيد" المفهوم بفكرة "جرامشى" عن **الهيمنة** بالإشارة إلى أن شبكة التنسّب نفسها هى مجال تشغيل السيطرة المهيمنة وهذا ربما يكون واضحًا بشكل خاص فى حالة سيطرة الثقافة الإمبريالية.

للنزوع إلى التنسّب لتوليد الانتساب الصلبى تضمينات تتجاوز كثيرًا نشاط الناقد، ذلك لوجود عملية تنسّب تعمل بشكل ثابت فى المجتمعات المستعمَرة: شبكة ضمنية من الافتراضات والقيم والتوقعّات التى تضع الذات المستعمَر وتعيد وضعه باستمرار فى علاقة صُلبية بالمستعمِر. يشير هذا إلى طريقة واحدة تحتفظ فيها عملية التنسّب بقوتها العنيدة فى المجتمعات الكولونيالية. يستدعى التنسّب صورة للثقافة الإمبريالية بوصفها أمًّا، مرتبطة بعلاقة انتساب صلبى بالـ "طفل"

المستعمر. هكذا، بينما ينجب الانتساب الصُلبى التنسّب، ففى المجتمعات المستعمرة العكس أيضًا صحيح.

وكما يتضح، تستدعى هذه الحركة من الانتساب الصلبى إلى التنسّب تحديدًا القوة المهيمنة للثقافة الإمبريالية السائدة. فالانتساب الصُلبى لا يقتصر على سلسلة الانتساب الصُلبيّة العِرقية أو الوراثية؛ بل إن قوتها الحقيقية تنبع من إيعازها بميراث ثقافى ونفسى. الانتساب الصُلبى هو نتيجة إيديولوجية قوية لقدرة الخطاب الإمبريالى على السيطرة على التمثيل واستدعاء شبكات التنسّب. ويصبح طريقة أساسية فى بناء العلاقات بين الإمبراطوريات والمستعمرات، إذ من خلال هذه العملية يتم الحفاظ على القوة الثقافية للمركز الإمبريالى والسيطرة المستديمة للآليات العامة.

للاستزادة: سعيد ١٩٨٣.

frontier

حدود: فكرة الحدود، الحد أو النطاق المحدِّد للتفرقة بين مساحة وأخرى أو شعب وغيره، هى بكل وضوح فكرة أقدم بكثير ومستخدمة بشكل أوسع من النظريتين الكولونيالية والما بعد كولونيالية. توجد، على سبيل المثال، دراسة واسعة عن التاريخ الحدودى فى الدراسات الأمريكية، بدايةً بما يسمّى "أطروحة تيرنر" التى قدّمها "فردريك جاكسون تيرنر" عام ١٨٩٣ (انظر: تايلور ١٩٧١؛ وفيليب و"وست" ١٩٧٦). وضع "تيرنر" نظرية تذهب إلى أن التطور الأمريكى يمكن تفسيره بوجود مساحة شاسعة من الأرض الخالية، التى إليها زحفت المستوطنات الأمريكية غربًا. رأى "تيرنر" الحدود بمثابة الضامن الحقيقى للحريات الديمقراطية الأمريكية، لأنه متى مارست الظروف الاجتماعية ضغطًا على التوظيف أو متى

نزعت القيود السياسية إلى إعاقة الحرية، يمكن للأفراد أن يهربوا للظروف الخالية من القيود عند الحدود. رأى "تيرنر" أن المواطنين لم يكونوا ليقبلوا بالأجور الأدنى أو بشغل موقع دائم فى التمرّد الاجتماعى، فى حين أن هناك أرضًا موعودة تنعم بالحرية والمساواة، مفتوحةً لكل شخص ليتملّكها. ومما له مغزى أن يلاحظ "تيرنر" أيضًا أن الحدود المفتوحة كانت بالفعل بيئة من الماضى وأن الأمريكيين ينبغى بدافع الضرورة أن ينتقلوا إلى فصلٍ آخر من فصول التاريخ.

وبصرف النظر عن صحة هذه الأطروحة ككل (ولقد تم نقدها بشدة لأنها غير ثابتة بصورة عامة بالدليل التجريبى)، فسوف يختلف قليلون مع تأكيد "تيرنر" على أن خبرة الحدود الأمريكية لطالما كانت مركزية للإدراكات الذاتية للهويّة فى الولايات المتحدة كنتيجة لحضورها الكلى فى الثقافة الجماهيرية. ومما له مغزى بالطبع أن "تيرنر" يرى الحدود بشكل رئيسى بوصفها قوةً مؤثرةً على توسّع السكان من المستوطنين غربًا، ويُظهر القليل من الاهتمام بإدراك السكان الأصليين، فيما يطلق عليه الحدود، لهذا التوسع. وبالتالى فإن التفسيرات الحديثة للمؤرخين وغيرهم بشأن ردود أفعال السكان الأمريكيين الأصليين للتوسع نحو الغرب الأمريكى هى تصحيح ضرورى لهذه الخرافة السائدة عن الغرب الأمريكى بوصفها أرض الحرية والنجاة. بالنسبة للهنود، كانت الخبرة الحدودية مختلفة للغاية (بيرخوفر ١٩٧٨). ربما كان لمركزية الفكرة بالنسبة للإدراكات الذاتية الأمريكية الاستيطانية علاقة وطيدة بشيوع المصطلح. ولطالما كانت الدراسات الحدودية دائمًا مكوِّنًا أساسيًّا فى الدراسات الأمريكية منذ ذلك الوقت. وانتشر المصطلح عالميًّا أيضًا عن طريق المؤرخين الأمريكيين المعاصرين مثل "ماكنيل"، الذى أخذ فكرة الحدود وحاجج بأنه ينبغى رؤيتها كواحدة من أهم المجازات (**tropes**) السائدة فى تاريخ العالم المعاصر (ماكنيل ١٩٨٣).

برغم هذا اكتسب هذا المصطلح مغزى محليًّا خاصًّا فى استخدامه الأحدث داخل ثقافات ما بعد الكولونيالية. استُحدثت الحدود الكولونيالية بوصفها خطابًا

إمبرياليًا يسعى لتعريف واختراع الكيانات التى شكّلها من غزواته. تشير الحدود العديدة المستقيمة كالمسطرة فى الخرائط الإمبريالية إلى كيفية نشوء **علم الخرائط** الكولونيالى ليخترع الملامح والفروق الفعلية بين المناطق والشعوب المختلفة ويسجل هذه الملامح والفروق بنفس القدر. كانت الحدود أو الفواصل التى حددت الحيّز المكانى الذى تم تعريفه هكذا ملمحًا مهمًّا فى تخيل الذات الإمبريالية، وفى خلق وتعريف هؤلاء الآخرين **(صناعة الآخرين)** الذين يمكن بهم أن يكون لهذه "الذات" تعريفًا وقيمة. هذا الذى يوجد "وراء الحدود **beyond the pale**" (هى نفسها استعارة[1] تستدعى واحدة من الحدود الفاصلة الأولى لأيرلندا الكولونيالية، السور بين قطاع البروتستانت فى دبلن وأراضى الكاثوليك البرّية وراءها) كان غالبًا ما يتم تعريفه حرفيًّا بالآخر، المظلم، الهمجى، الوحشى.

بالإضافة إلى الحدود الحقيقية، كان خطاب الإمبراطورية مهتمًا مجازيًّا بتحديد الفواصل والحدود، مخترعًا مقولات لأجلها كان الحيّز المكانى فى العادة مجرد صورة فضفاضة لتقسيم جندرى أو ثقافى أو عرقى، مرغوب أو مُدرَك. كتب "كيبلنج" أن "الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، ولن يلتقيا أبدًا" (١٨٨٩)، مشيرًا إلى أن فكرة الغرب والشرق لها فواصل مادية أقل منها ميتافيزيقية. حتى أن خلق نقطة اتصال حقيقية، "شرق السويس"، يبدو أقل تخصيصًا من الناحية الفيزيقية، لأن مصر، أرض الحدود الواصلة، كان يتم تعريفها فى أوقات مختلفة بأنها كل من: مهد الحضارة الأوروبية، وقلب الشرق الغرائبى الخطير، حيث تتغيّر الخطابات وتلتقى على أرض من تجريد تشير إليها الحدود والمقولات الحيّزية المكانية فقط بوصفها كلمات مجازيّة.

تتضمّن فكرة الحضارة الحدودية حضارة تذوى فيها قواعد القانون والفضائل الاجتماعية لأن الإنسان يرتد إلى حالة الطبيعة. تصبح الحدود عندئذٍ

(١) المقصود هو هذا التعبير فى اللغة الإنجليزية beyond the pale الذى يعنى "سلوكًا مرفوضًا أو مستهجنًا اجتماعيًّا". ويرجع أصله إلى تلك المنطقة المشار إليها بجوار دبلن وكانت تسمى Pale.

مكاناً للـــ **همجية**. ولكنها يتم تخيُّلها كثيرًا كمكان يمكن فيه للرجـــال (الرجـــال لا النساء) أن يختبروا أنفسهم، وحيث يمكن تـــولّي الـــضعف الـــواهن للمتحـــضّرين بالرعاية ليصير قوة متجددة (لو **Low** ١٩٩٦). دائمًا مـــا يكـــون هـــذا الازدواج الوجداني حاضرًا في صياغة سرديات مستوطني الحدود، لأن فكرة الحضارة يـــتم على حدٍّ سواء تأييدها ونقدها من وجهة النظر البدائية ولكن القوية للعالم الحدودي. ومما له مغزى أن سرديات الحدود التي ترويها النساء أقل رومانسية بكثير وتؤكـــد في أغلب الأحيان مفردات الواقع اليومية القاسية للبقاء (موداي ١٨٥٢).

للاستزادة: بيلنجتون ١٩٦٦؛ ماكنيـــل ١٩٨٣؛ فيلـــب ١٩٨٦؛ تـــايلور ١٩٧١؛ تيرنر ١٩٦١، ١٩٦٢؛ فيبر ورُوش ١٩٩٤.

G

globalization

العولمة: العولمة هى العملية التى بها يعيش الفرد وتتأثر المجتمعات المحلية بالقوى الثقافية والاجتماعية التى تعمل على مستوى العالم. فى الواقع هى عملية صيرورة العالم مكانًا واحدًا. أمّا العولمية **globalism** فهى إدراك العالم بوصفه وظيفةً أو نتيجةً لعمليات العولمة على المجتمعات المحلية.

وكان لهذا المصطلح صعود مذهل منذ منتصف ثمانينيات القرن العشرين، إلى أن بدأ تفضيل كلمات مثل "عالمى **international**" و"علاقات دولية". ويشير صعود كلمة "عالمى" نفسها فى القرن الثامن عشر إلى زيادة أهمية الدول الإقليمية فى تنظيم العلاقات الاجتماعية، وهو نتيجة مبكرة للمنظور العولمى للـ **إمبريالية** الأوروبية. وبصورة مشابهة، يُظهر الاهتمام المتزايد بسرعة بالعولمة تنظيمًا متغيّرًا للعلاقات الاجتماعية على مستوى العالم فى هذا القرن، الذى بدأت تتضاءل فيه أهمية "الأمة" بينما أصبح لدى الأفراد والمجتمعات إمكانية وصول للمعرفة والثقافة التى تنتشر على مستوى الكرة الأرضية، وتتأثر بمفردات الواقع الاقتصادى التى تتجاوز حدود الدولة. تعدّ النواحى البنيوية للعولمة نظامَ الدولة القومية نفسه (الذى عليه تؤسَّس مفاهيم النزعة الدولية **internationalism** والتعاون الدولى)، والاقتصاد العالمى، ونظام الاتصال العالمى والنظام العسكرى العالمى.

جزءٌ من تعقيد العولمية يأتى من الطرق المختلفة التى يتم بها تناول العولمة. فبعض المحللين يتبنونها بحماس كملمح إيجابى لعالمٍ متغير سيكون فيه الوصول للتكنولوجيا والمعلومات والخدمات والأسواق مفيدًا للأسواق المحلية، وحيث ستؤدى

الأشكال السائدة من التنظيم الاجتماعى إلى رخاء وسلام وحرية عالمية، وسيؤدى فيه إدراك البيئة العالمية إلى اهتمام بينى عالمى. إن العولمية بالنسبة لهذه الجماعة مصطلحٌ "للقيم التى تتعامل مع القضايا العالمية بوصفها مسألة مسئولية شخصية وجماعية" (ألبرو ١٩٩٤: ٤).

بينما يرفضها آخرون بوصفها شكلاً من أشكال السيطرة تمارسه دول "العالم الأول" على دول "العالم الثالث"، وتمحو فيه ثقافةٌ عالمية متجانسة بصورة متزايدة فروقَ الثقافة والمجتمع الفردية، وتُدمَج الاقتصاديات المحلية برسوخ أكبر فى نظامٍ لرأسمال عالمي. وبالنسبة لهذه الجماعة تُعدّ العولمية "عقيدةً غائيّةً تقدّم نظامًا متشابكًا للتجارة العالمية وتفسّره وتبرّره". ولهذه العقيدة "تبرات إيديولوجيةٌ خفيةٌ بشأن حتمية تاريخية" و"تعمل خُرافاتها المصاحبة لها بوصفها إنجيلاً للسوق العالمى" (فيرجسون ١٩٩٣أ: ٨٧). وتذهب المحاجّة الرئيسية ضد العولمة إلى أن الثقافة العالمية والاقتصاد العالمى لم ينطلقا عفويًا، ولكنهما بدءآ واستمرّا فى الدوام، من داخل مراكز القوة الرأسمالية، وكذا الأمر بالنسبة لتأثير العولمة بنفس الطريقة وإلى نفس الدرجة، كما أنها لا تعود بالنفع بشكل متكافئ على المجتمعات المختلفة.

ينظر مؤيدو "العولمية النقدية" نظرة محايدة إلى العملية، ويفحصون عملياتها وتأثيراتها ببساطة. "تشير العولمية النقدية إلى الاشتباك النقدى مع عمليات العولمة، فلا تتجاهل العولمة ولا تحتفى بها" (نيدرفيين بايترز ١٩٩٥: ١٣). وبالتالى، فبينما يرى العولميون النقديون أن العولمة "كثيرًا ما أدامت الفقر، وأوسعت التفاوت المادى، وزادت من التدهور البيئى، ودعّمت النزعة العسكرية (**militarism**)، وفتّتت المجتمعات، وهمّشت الجماعات التابعة، وغذّت التعصّب، وعمقّت أزمات الديمقراطية"، فهم أيضًا يرون أنها كان لها تأثير إيجابى فى "زيادة الدخل الفردى على مستوى العالم ثلاثة أضعاف منذ ١٩٤٥، وتقليص نسبة العالم الذى يعيش فى فقر مدقع إلى النصف، وزيادة الوعى البيئى، وتسهيل إمكانية نزع السلاح، بينما نالت جماعات تابعة عديدة فرصًا للتنظيم العالمى" (شولت ١٩٩٦: ٥٣).

تغطى العولمة كمجال دراسى حقولاً معرفية مثل العلاقات الدولية، والجغرافيا السياسية، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، ودراسات الاتصالات، والزراعة، والدراسات الثقافية والبيئية. إنها تخاطب فاعلية **agency** (ومع ذلك لا تخاطب منزلة) الدولة القومية المتناقصة فى النظام السياسى العالمى والتأثير المتزايد لبنيات وحركات رأس المال المؤسسى. يمكن أيضًا للعولمة أن تكون "دالة على السفر، أو عمليات لشركة متعددة الجنسيات، أو النمط المتغير للتوظيف العالمى أو مخاطر البيئة العالمية" (ألبرو ١٩٩٤: ١٣). هناك بالفعل أسباب تضطرنا إلى التفكير عالميًّا حيثما تعلّق الأمر بالبيئة. الأمر كما يقول "ستيوارت هول": "عندما جاءت رياح تشيرنوبل الفاسدة إلى طريقنا، لم تتوقف عند الحدود، وتبرز جواز سفرها وتقول 'هل يمكننى أن أمطر على أرضكم الآن؟'" (١٩٩١: ٢٥).

تأتى أهمية العولمة لدراسات ما بعد الكولونيالية أولاً، من جانب إظهارها لبنية علاقات القوى العالمية التى تقف راسخة فى القرن العشرين كإرث الإمبريالية الغربية. ثانيًا، تحمل الطرق التى تشتبك بها المجتمعات المحلية مع قوى العولمة قدرًا من التشابه مع الطرق التى اشتبكت بها المجتمعات المستعمَرة تاريخيًّا مع قوى السيطرة الإمبريالية واستحوذت عليها. كشفت العولمة فى بعض الجوانب، فى فترة **تفكيك الاستعمار** السريعة بعد الحرب العالمية الثانية، عن تحويل الإمبريالية إلى عمليات فى الاقتصاد والاتصالات والثقافة، تتجاوز القوميات. لا يعنى هذا أن العولمة حركة بسيطة أُحادية الاتجاه من القَوى إلى الضعيف، ومن المركزى إلى الثانوى، لأن العولمية **تثاقفية** بنفس الطريقة التى كانت عليها الإمبريالية نفسها. ولكنها تُظهر فعليًّا أن العولمة لم تنطلق ببساطة عفويًّا حول العالم، ولكنها لها تاريخ متأصّل فى تاريخ الإمبريالية، وفى بنية **النظام العالمى**، وفى أصول الاقتصاد العالمى داخل إيديولوجيا الخطابة الإمبريالية.

كان المفتاح إلى الرابط بين الإمبريالية الكلاسيكية والعولمة المعاصرة فى القرن العشرين هو دور الولايات المتحدة. رغم رفضها القاطع أن ترى نفسها

"إمبريالية"، وبالفعل موقفها العام ضد المذاهب الأوروبية الأقدم للكولونيالية حتى الحرب العالمية الثانية وبعدها، تبنت الولايات المتحدة بشغف فى سياساتها الدولية السيادة السياسية والسيطرة الثقافية والاقتصادية المرتبطة بالإمبريالية. والأهم من هذا، أن مجتمع الولايات المتحدة أثناء وبعد هذه المرحلة التوسعيّة المبكرة قد استهلّ تلك الملامح من الحياة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية التى ربما أمكن اليوم اعتبارها أنها تميّز العولمى (the global): الإنتاج الضخم، والاتصال الجماهيرى، والاستهلاك الجماهيرى. أثناء القرن العشرين، انتشرت هذه الملامح عبر الدول، "مستمدة من الموارد المتكاملة بشكل متزايد للاقتصاد العالمى" (سبايبى ١٩٩٦: ٣).

رغم التوازن بين آثارها الحميدة والسيئة، كما حددها العولميون النقديون، لم تكن العولمة نشاطًا محايدًا من الوجهة السياسية. فبينما يمكن أن يكون الوصول إلى الأشكال العالمية من الاتصال، والأسواق، والثقافة بالفعل عالمى النطاق اليوم، جادل بعض النقاد بأنه إذا سأل المرء كيف يتم تمكين هذا الوصول وبأى آلية إيديولوجية يتقدم، أمكَن رؤية أن عملية العولمة لا يمكن فصلها عن بُنى القوة التى تديمها الإمبريالية الأوروبية. الثقافة العالمية استمرار لمحرّك إمبريالى من النفوذ والسيطرة والانتشار والهيمنة يعمل وفقًا لبنية قوة بدأت فعليًّا، كانت قد ظهرت فى القرن السادس عشر فى الاحتشاد الكبير **للإمبريالية** والرأسمالية **والحداثة**. يفسّر هذا لِمَ لا تزال قوى العولمة، من بعض الوجوه، متمركزة فى الغرب (بما يتعلّق بالسلطة والتنظيم المؤسسى)، رغم انتشارها – أى هذه القوى – العالمى.

على أى حال، يشكّل السبب الثانى لأهمية العولمة لدراسات ما بعد الكولونيالية – كيف تشتبك معها المجتمعات المحلية – محور تركيز قدر كبير من المناقشة الحديثة حول الظاهرة. إذا لم تكن العولمية ببساطة نتيجة لهيمنة من أعلى لأسفل وإنّما عملية تثاقفية، ودياليكتيك للأشكال الثقافية السائدة والاستحواذ عليها، تصبح استجابات المجتمعات المحلية عندئذٍ حاسمة. إذ من خلال الاستحواذ على

استراتيجيات التمثيل، والتنظيم، والتغيّر الاجتماعى، عبر الوصول إلى الأنظمة العالمية، يمكن للمجتمعات المحلية وجماعات المصالح المهمّشة أن تحقق لنفسها التمكين وتؤثر على تلك الأنظمة العالمية. ورغم أن ظروف تشكيل الذات دائمًا ما تؤثر على الاختيار، فإن الإيمان بأن لدى المرء اختيار فى عمليات تغيير حياته أو مجتمعه، من شأنه بالفعل أن يحقق التمكين للفرد. بهذا المعنى، يمكن للاستحواذ على الأساليب العالمية من الثقافة أن يحرر المرء من الأشكال المحلية للسيادة والقهر، أو على الأقل يقدّم أدوات لنوع مختلف من تكوين الهوية.

تتعلّق الاتجاهات الأحدث من دراسات العولمة بتطور "الثقافة العولمية"، وهى عملية تصبح فيها الاستراتيجيات والتقنيات والافتراضات وتفاعلات التمثيل الثقافى بشكل متزايد واسعة الانتشار ومتجانسة. ولكن كما يوضّح "فيذرستون" و"لاش": "بأشد المعانى اختزالاً فحسب يمكن للمرء أن يتكلم عن 'مجتمع عولمي' أو 'ثقافة عولمية'؛ لأن مفاهيمنا عن المجتمع والثقافة تنتفع كثيرًا من إرث متأثر بقوة بعملية تَشكُّل الدولة القومية" (فيذرستون وآخرون ١٩٩٥: ٢). على أى حال، يمكن رؤية الثقافة العولمية مركّزة فى الثقافة الجماهيرية، فيما يسميه "ستيوارت هول" "عولمة جديدة". "هذا النوع الجديد من العولمة ليس إنجليزيًّا، بل أمريكيًّا. بلغة الثقافة فالنوع الجديد من العولمة عليه أن يتعامل مع شكل جديد من الثقافة الجماهيرية العولمية" (١٩٩١: ٢٧). و للعولمة الجديدة ملمحان سائدان: أحدهما هو أنها لا زالت متمركزة فى الغرب؛ والآخر هو شكل خاص من المجانسة، شكل من الرأسمالية الثقافية لا يحاول أن ينتج نسخًا مصغّرة من نفسه ولكن يعمل عبر النخب السياسية والاقتصادية الأخرى (٢٨).

لهذا يبدو أن أنشط المناطق جدلاً فى دراسات العولمة هو أسلوب وطبيعة العملية التى تتفاعل بها القوى الداخلية والخارجية لإنتاج الثقافة العالمية وإعادة إنتاجها ونشرها داخل المجتمعات المحلية. هذا لأن أحد الأسئلة الأساسية فى مركز هذا التفاعل هو طبيعة الهويّة الثقافية والاجتماعية وبقاؤها. إن تداخل القوى الثقافية

المحلية والعولمية حاضر فى كل أشكال الحياة الاجتماعية فى القرن العشرين. ولكن المدى الذى إليه تعرض العولمة آثار هيمنة المراكز القوية للثقافة العالمية والمدى الذى إليه تقدّم نفسها للتحول بواسطة المجتمعات الهامشية **peripheral**، لا يزال موضوعًا للجدل.

للاستزادة: ألبرو ١٩٩٤؛ ألبرو وكنج ١٩٩٠؛ فيذرستون ١٩٩٠؛ فيذرستون وآخرون ١٩٩٥؛ كنج ١٩٩١؛ كوفمان ويانجس ١٩٩٦؛ روبرتسون ١٩٩٢؛ سبايبى ١٩٩٦.

‘going native’

التحوّل إلى مواطنين أصليين: المصطلح يشير إلى خوف المستعمِرين من التنجُس الناتج عن استيعابهم فى حياة المواطنين الأصليين وعاداتهم. أفضى صوغ الثقافات **الوطنية الأصلية** على أنها إما بدائية أو منحلّة فى خطاب ثنائى للمستعمر/المستعمَر، خاصةً فى بداية القرن العشرين، إلى خوفٍ واسع النطاق من "التحول إلى مواطنين أصليين" بين المستعمِرين فى كثير من المجتمعات الكولونيالية. وهناك أشكال متنوعة، مثل "التحوّل إلى فانتى **going Fantee**" (غرب إفريقيا) و"التحوّل إلى تروبو **going Troppo**" (أستراليا)، مما يشير إلى أن الارتباطات بالأجناس الأخرى وحتى مجرد مناخ المستعمرات فى المناطق الحارة يمكن أن يؤديا إلى انحطاط أخلاقى بل وفساد جسمانى. يرتبط الخطر بشكل خاص بغواية تمثّلها ممارسة الجنس مختلط الأعراق، إذ كان يُعتقَد أن العلاقات الجنسية مع شعوب المواطنين "الأصليين" تتسبب فى تلوث الأصل النقى للمستعمِرين، وبالتالى يؤدى إلى انحطاطهم وفنائهم بوصفهم **عرقًا** قويًّا **ومتحضرًا** (مقارنةً بالعرق **الهمجى** أو المنحط). ولكنّ "التحوّل إلى مواطنين أصليين" أمكن أيضًا

أن يشمل هفوات من السلوك الأوروبى: الاشتراك فى الاحتفالات "الأهلية" أو تبنّى العادات المحلية فيما يتعلق بالملابس والطعام والترفيه والتسلية، بل والاستمتاع بها. لعلّ أشهر مثال كلاسيكى لمخاطر التحول إلى مواطنين أصليين هو "كرتس" **Kurtz** فى رواية "قلب الظلام" لـ "كونراد"، شخصية يبدو أنها تُجسّد حسًّا شديد التعقيد من قابلية التأثر، والبدائية، ورعب عملية التحول.

للاستزادة: تورجوفنك ١٩٩٠

H

hegemony

هيمنة: الهيمنة فى الأصل مصطلح يشير إلى تسلُّط دولــة بــداخل اتحــاد كونفدرالى، ويُفهم الآن بشكل عام بأنه يعنى السيطرة بالقبول. هذا المعنى الأوســع تم استحداثه وشيوعه فى ثلاثينيات القرن العشرين على يد الإيطــالى الماركــسى "أنطونيو جرامشى"، الذى بحث فى سبب النجاح الكبير للطبقة الحاكمة فى تعزيــز مصالحها فى المجتمع. الهيمنة هى - فى الأساس - قوة الطبقة الحاكمة فى إقنــاع الطبقات الأخرى أن مصالحها هى مصالح الجميع. وبالتالى فالسيطرة لا تُفــرَض بالقوة، ولا حتى بالضرورة بالإقناع العملى، ولكن بسيطرة أكثر براعة وشــمولية على الاقتصاد، وعلى أجهزة الدولة مثل التعليم والإعلام، عن طريقها يــتم تقــديم مصلحة الطبقة الحاكمة كمصلحة عامة وبالتالى يؤخذ هذا من المسلمّات.

هذا المصطلح مفيد لوصف نجاح القوة الإمبريالية مع الشعب المستعمَر الذى ربما يفوق بكثير عدد أى قوة عسكرية محتلة، ولكن تقمع رغبتَه فى تقرير المصير الفكرةُ المهيمنة عن الخير الأكبر، التى غالبًا ما يُعبَّــر عنهــا بمفــردات النظــام الاجتماعى، والاستقرار، والتقدّم، وكلها مفردات تتولّى القوة المستعمِرة تعريفهــا. والهيمنة مهمة لأن القدرة على التأثير على فكر المستعمِر هى إلى حدٍّ كبير أكثــر عمليات القوة الإمبريالية استدامة وفعالية فى المناطق المستعمرة. وتختلف بالفعــل الــ "إمبراطورية" عن مجموعة من الدول التابعة المحكومة قسرًا من قوة مركزيــة بفضل فاعلية هيمنتها الثقافية. يتم تحقيق القبول بــ **استدعاء** الخطاب **الإمبريــالى** للتابع المستعمَر حتى يتم قبول القيم والافتراضات والعقائد والــسلوكيات **أوروبيــة التمركز** بشكل طبيعى بوصفها الأكثر طبيعيةً والأعلى قيمةً. والنتيجة التى لا يمكن

تَجنبها لمثل هذا الاستدماج الإيديولوجى هى أن المستعمَر ذاته سيدرِك نفسه بوصفه هامشيًا بالنسبة لهذه القيم المركزية الأوروبية، بينما يقبل فى نفس الوقت مركزيتها.

مثال كلاسيكى لعملية السيطرة المهيمنة يعطيه "جورى فيسواناثان"، والذى يُظهر كيف أنه "يمكن للوظائف الإنسانية المرتبطة بشكل تقليدى بدراسة الأدب – على سبيل المثال، تشكيل الشخصية أو تطوير الحس الجمالى أو الحقول المعرفية للتفكير الأخلاقى – أن تكون حيوية فى عملية السيطرة الاجتماعية-السياسية" (١٩٨٧: ٢). مثل هذه السيطرة أمكن للحكومة البريطانية الإبقاء عليها عندما أخذت مسئولية التعليم فى الهند بعد قانون ميثاق عام ١٨١٣. فى بحثها عن طريقة لنقل قيم الحضارة الأوروبية إلى الهنود تتجنب الإساءة إلى حساسياتهم الهندوسية، اكتشفت الإدارة قوة الأدب الإنجليزى كأداة للسلطة الإمبريالية. "استراتيجية وضع السلطة فى هذه النصوص لم تفعل سوى أن محت التاريخ القذر للاستباحة الكولونيالية للممتلكات، والاستغلال المادى، والقهر العِرقى والطبقى وراء السيادة العالمية الأوروبية...عمل النص الأدبى الإنجليزى بوصفه رجلاً إنجليزيًا بديلاً فى أرقى وأكمل حالاته" (فيسواناثان ١٩٨٧: ٢٣). كان هذا الرجل الإنجليزى، فى نفس الوقت، تجسيدًا للقيم الإنسانية العالمية. وكما يوضّح "فيسواناثان": "الانقسام بين الممارسات المادية والخطابية للكولونيالية ليس أوضح فى أى مكان منه فى الانكسار **refraction** التدريجى لعامل التاريخ الجشع والمستغل والقاسى فى الموضوع الانعكاسى للأدب" (٢٢-٢٣). هذا الانكسار هو إظهار دقيق لأحد أشكال السيطرة المهيمنة. وثبت أنه فعّال بشكل خاص لأن خطاب الأدب الإنجليزى تم نشره بما فيه من قيم روحية وافتراضات ثقافية وتمييزات اجتماعية وتحيّزات عنصرية وقيم إنسانية غالبًا ما كانت سالمة دون تغيير.

للاستزادة: جرامشى ١٩٨٨، ١٩٩١؛ فيسواناثان ١٩٨٩

hybridity

هُجنة: الهُجنة واحد من أكثر المصطلحات استعمالاً وإثــارة للخــلاف فــى نظرية ما بعد الكولونيالية، ويشير عادةً إلى خلق أشكال **تثاقفية** جديدة داخل نطــاق الاحتكاك الذى يخلقه الاستعمار. وكما يُستخدم فــى فــن البَـستنة **horticulture**، فالمصطلح يشير إلى تناسل متبادل لجنسين مختلفين، بالتطعيم أو التأبير المتبــادل، لتكوين ثالث، جنس "مهجّن". يتّخذ التهجين أشكالاً كثيرة: لغوى، ثقافى، سياســى، عِرقى... إلخ. تشمل الأمثلة اللغوية اللغات **البيدجين** واللغات **الكريوليــة**، ويتــردد فيها الاستخدام الأساسى للمصطلح على يد عالم اللغويات والمنظّر الثقافى "ميخائيل باختين"، ليشير إلى قوة مواقف اللغة متعددة المعانى – القوة المعرقلــة والمغيّــرة للشكل، وبالتبعية، قوة الحكايات متعددة المعانى. توجد فكرة تعددية الأصوات فــى المجتمع متضمنة أيضًا فى فكرة "باختين" بخصوص الكرنفالى، والتى ظهرت فــى العصور الوسطى عندما "عارض عالم لا نهائى من الأشكال والتجليّات الهزلية النبرة الرسمية والجادة للثقافة الكنسية القروسطية والإقطاعية" (هولكويست ١٩٨٤: ٤).

ولقد ارتبط مصطلح "هجنة" مؤخرًا بأعمال "هومى ك. بابا"، الــذى يؤكــد تحليله لعلاقات المستعمِر/المستعمَر على اعتمادهما المتبادل بعضهما على بعــض والصياغة المتبادلة لذاتيتهما (انظر: **التقليد** و**الازدواج الوجدانى**). يجادل "بابا" بأن كل البيانات والأنظمة الثقافية تصاغ فى فضاء يُسميه "الفــضاء الثالــث للتعبيــر" (١٩٩٤: ٣٧). عادةً ما تظهر الهوية الثقافية فى هذا الفضاء المزدوج والمتناقض، وهو بالنسبة إلى "بابا" يجعل الادّعاء بوجود "نقاء" هرمى للثقافات قــضيةً واهيــة. فالتعرّف على هذا الفضاء المزدوج للهوية الثقافية بالنسبة لـــ "بابا" ربما يــساعدنا على التغلب على **غرائبية التنوّع الثقافى** لصالح التعرّف على هجنة ممكّنة يمكــن للاختلاف الثقافى أن يعمل بداخلها:

> مما له مغزى أن القدرات الإنتاجية لهذا الفضاء الثالث لها أصل كولونيالى أو ما بعد كولونيالى. لأن الرغبة فى النـــزول إلى هذه الأرض الغريبة ... ربما تفتح الطريق لتــصوّر ثقافــة عالمية، مبنية ليس على غرائبية التعدديــة الثقافيــة أو تعدديــة الثقافات، ولكن على نقش هجنة الثقافة والتمفصل حولها.

(بابا ١٩٩٤: ٣٨)

إنه فضاء الـــ "ما بين" الذى يحمل عبء الثقافة ومعناها، وهذا هو ما يجعل فكرة الهجنة فكرة شديدة الأهمية.

استخدمت الهجنة مرارًا فى خطاب ما بعد الكولونيالية لتعنى ببساطة "تبادل" بين ثقافات متعددة. تم نقد هذا الاستخدام للمصطلح بشكل واسع لأنـــه عـــادةً مـــا يتضمّن نفى وإهمال عدم التوازن وعدم التكافؤ فى علاقات القوة التى يشير إليهـــا. وبالتوكيد على التأثيرات السياسية واللغوية والثقافية، التحويليـــة، علـــى كـــلٍّ مـــن المستعمَر والمستعمِر، نُظر لها بوصفها سياسات استيعابية تكرارية من خلال تقنيع أو "تبييض" الاختلافات الثقافية.

تُخفى فكرة الهجنة خلفها أيضًا محاولات أخرى لتأكيد تبادلية الثقافـــات فـــى العملية الكولونيالية والمابعد كولونيالية فى تعبيـــرات التوفيـــق بـــين المعتقـــدات، و**التآزرية** الثقافية، و**التثاقف**. ينبع نقد المصطلح المشار إليه أعلاه مـــن إدراك أن النظريات التى تؤكّد على التبادلية تقلل بالضرورة من شأن المعارضة وتزيد مـــن التبعية المابعد كولونيالية المستمرة. لا يوجد شىء، على أى حال، فى فكرة الهجنة ذاتها يشير إلى أن التبادلية تنفى الطبيعة الهرمية للعملية الإمبريالية أو أنها تتضمن فكرة التبادل المتعادل. على أى حال هذه هى الطريقة التى يفسر بها بعض أنصار **تفكيك الاستعمار** و**مناهضة الكولونيالية** استخدامها الحالى فـــى نظريـــة **الخطـــاب الكولونيالى**. ولقد خضعت فكرة الهجنة أيضًا للنقد كجزء من استياء عام من نظرية

الخطاب الكولونيالى من طرف نقاد مثل "تشاندرا تلبيد موهانتى"، و"بنيتا بارى"، و"إعجاز أحمد". هذه الانتقادات تؤكّد على الأساس المثالى والنصّى لمثل هذا التحليل وتشير إلى حقيقة أنها تهمل اختلافاتٍ محليّة معيّنة.

نُظر إلى تأكيد حالة ما بعد كولونيالية مشتركة مثل الهجنة كجزء من نزعة تحليل الخطاب إلى تغريب تاريخية الثقافات ومكانها عن سياقاتها اللغوية، والجغرافية، والحيّزية المكانيّة، والمؤقّتة، والسير بها نحو مفهوم مجرد ومُعولَم عن ما هو نصّى يحجب خصائص المواقف الثقافية الخاصة. فى إشارته إلى أن البحث فى الصياغة الخطابية للكولونيالية لا يسعى إلى استبدال أو استبعاد الأشكال الأخرى مثل ما هو تاريخى، أو جغرافى، أو اقتصادى، أو عسكرى، أو سياسى، يشير "روبرت يانج" إلى أن مساهمة تحليل الخطاب الكولونيالى، التى يتم فيها التعبير عن مفاهيم مثل الهجنة:

> **تقدّم إطارًا مهمًّا لذلك العمل الآخر بالتأكيد على أن كل الرؤى التى تناولت الكولونيالية تشترك ف، وعليها أن تتعامل مع، وسيط خطابى مشترك، الذى كان أيضًا الكولونيالية نفسها: ... لهذا يمكن لتحليل الخطاب الكولونيالى أن ينظر إلى التنوع الواسع لنصوص الكولونيالية كشيءٍ أكثر من مجرد توثيق أو "دليل".**

(يانج ١٩٩٥: ١٦٣)

ومع ذلك، فإن "يانج" نفسه يقدّم عددًا من الاعتراضات على الاستخدام غير المقيّد للمصطلح. وهو يشير إلى مدى تأثير مصطلح "هجنة" فى الخطاب **الإمبريالى** والكولونيالى فى الحكايات السلبية بشأن الاتحاد بين الأجناس المتباينة – حكايات ألمحت إلى أنه إذا لم يكن المهجنون يتطورون بنشاط وإصرار فسيرتدّون حتمًا إلى أصلهم "البدائى". هكذا فإن الهجنة أصبحت – خاصةً فى بداية القرن العشرين –

جزءًا من خطاب كولونيالى عن العنصرية. يلفت "يانج" انتباهنا إلى مخاطر توظيف مصطلح شديد التأصّل فى مجموعة سابقة من الافتراضات العنصرية، لكنه أيضًا يشير إلى وجود اختلاف بين العمليات غير الواعية للمزج المهجّن أو الكريولية، وبين الاهتمام الواعى المُستَنهَض سياسيًّا، بالتعطيل المتعمّد للمجانسة. وأشار إلى أنه بالنسبة لـ "باختين"، على سبيل المثال، فالهجنة مسيّسة، ويتم جعلها تنافسية حتى تشمل تقويض وتحدى الانقسام والفصل. هجنة "باختين" "تضع وجهات النظر المختلفة بعضها أمام بعض فى بنية متصارعة، مما يُبقى على 'عنصر أوّلى معين، وطاقة عضوية، ونهايات مفتوحة'" (يانج ١٩٩٥: ٢١-٢٢). إمكانية الهجنة هذه فى أن تعكس "بنيات السيادة فى الموقف الكولونيالى" (٢٣)، والتى يميّزها "يانج"، هى أيضًا التى يعبّر عنها "بابا". "هجين باختين المتعمّد حوّله بابا إلى لحظة نشطة من التحدى والمقاومة ضد قوة كولونيالية سائدة... مُجرِّدًا الثقافة الإمبريالية المفروضة ليس فقط من السلطة التى فرضتها سياسيًّا لوقت طويل للغاية، غالبًا من خلال العنف، ولكن حتى من ادعائها **الأصالة**" (٢٣).

ويحذر "يانج"، من ناحية أخرى، من عملية التكرار غير الواعية الموجودة فى الاستخدام المعاصر للمصطلح. فوفقًا لرأيه، عند التحدث عن الهجنة لا يمكن للخطاب الثقافى المعاصر أن يهرب من الارتباط بالمقولات العِرقية للماضى، والتى كان للهجنة فيها معنى عِرقى واضح. لهذا "فنحن إذ نفكك مثل هذه الأفكار الجوهرانية للعِرق فى الوقت الحاضر ربما نكون قد كررنا [الهوس بخصوص العرق في] الماضى وليس إبعاد أنفسنا عنه أو تقديم نقد عنه (٢٧). هذا اعتراض دقيق ومقنع على المفهوم. وعلى الرغم من ذلك، يلاحظ "يانج" أيضًا، بشكل أكثر إيجابية، أن المصطلح يشير إلى إصرارٍ أوسع، فى الكثير من الحقول المعرفية فى القرن العشرين، من الفيزياء إلى علم الوراثة، على "منطق مزدوج، يعارض تقليد الاختيارات – العقلانية – ما بين هذا أو ذاك، ولكن الذى يتكرر فى العلم فى الانقسام بين أشكال المنطق المتعايشة المتناقضة للفيزياء الكلاسيكية وفيزياء الكم"

(٢٦). بهذا المعنى، كما هو أيضًا بشكل أوضح فى الإرث البنيوى والما بعد بنيوى، يؤكد مفهوم الهجنة على اهتمام نموذجى للقرن العشرين بالعلاقات داخل المجال أكثر من تحليل الأشياء المنفصلة، ناظرًا إلى المعنى كنتاج لمثل هذه العلاقات وليس كشيءٍ جوهرى لأحداث أو أشياء محددة.

بينما لعبت تأكيدات الثقافة الوطنية وتقاليد ما قبل الكولونيالية دورًا مهمًّا فى خلق خطاب **مناهض للكولونيالية** وفى الجدل من أجل مشروع نشط **لتفكيك الاستعمار**، تؤكد نظريات الطبيعة المهجّنة لثقافة ما بعد الكولونيالية نموذجًا مختلفًا للمقاومة، واضعةً هذا فى الممارسات التقويضية **الخطابية المضادة** المتضمنة فى التناقض الكولونيالى نفسه وبهذا تهدم الأساس بعينه الذى عليه يقيم الخطاب الكولونيالى والإمبريالى دعواه بالتفوق.

للاستزادة: باختين ١٩٨١، ١٩٩٤؛ بابا ١٩٩٤؛ يانج ١٩٩٥؛ لآراء مقابلة انظر: أحمد ١٩٩٢؛ بارى ١٩٨٧.

I

imperialism

إمبريالية: فى معناها الأعم، تشير الإمبريالية إلى تكوين إمبراطورية، وهى فى حد ذاتها قد كانت ملمحًا لكل فترات التاريخ حيث بسطت إحدى الأمم سـيادتها على واحدة، أو العديد، من الأمم المجاورة. يستخدم "إدوارد سعيد" الإمبريالية بهـذا المعنى العام ليعنى "الممارسة، والنظرية، والمواقف التى يملكها مركز حواضـرى مسيطر يحكم أرضًا بعيدة" (سعيد ١٩٩٣: ٨)، إنها عملية مميزة عن **الكولونياليـة** التى تعنى "إقامة المستوطنات على أرضٍ بعيدة". على أى حال، هناك اتفاق عـام على أن كلمة إمبريالية، كسياسة واعية ومؤيدة بشكل علنى لامتلاك مستعمرات من أجل المنفعة السياسية والاستراتيجية والاقتصادية، لم تظهـر حتـى عـام ١٨٨٠ تقريبًا. قبل هذا التاريخ، كان مصطلح "إمبراطورية" (لا سيّما التنويعة البريطانيـة) يستدعى عملية توسّع أوروبى خيرية فى الظاهر يتم عن طريقها زيادة المستعمرات وليس امتلاكها. قرابة منتصف القرن التاسع عـشر، كـان مـصطلح "إمبرياليـة" يستخدم لوصف حكومة وسياسات نابليون الثالث، "الإمبراطور" كما أطلـق علـى نفسه، وبحلول عام ١٨٧٠ كان يستخدم باستخفاف فى المنازعات بـين الأحـزاب السياسية فى بريطانيا. ولكن بدءًا من ثمانينيات القـرن التاسـع عـشر أصـبحت الإمبريالية سياسة سائدة وأكثر عدوانية بشكل صريح بين الدول الأوروبية لأسباب اقتصادية وثقافية وسياسية متنوعة.

ووُصفت السياسات التوسّعية التى اتّبعتها القوى الصناعية الحديثة من عـام ١٨٨٠ بأنها "إمبريالية كلاسيكية" (بومجارت ١٩٨٢: ٥). عندما انتهـى مـؤتمر برلين بشأن الكونغو وبدأ "التكالب على إفريقيا" عام ١٨٨٥ عُدَّ هذا التاريخ بدايـة

الإمبريالية الكلاسيكية. ولكن "التزاحم" نفسه فى الحقيقة كان قد بدأ سلفًا، عام ١٨٧٩، عندما صارت المنافسة شديدة بين بريطانيا وفرنسا فى غرب إفريقيا، واشتدّت أكثر عام ١٨٨٢، عندما تم احتلال مصر، واستهلّت معاهدة برازا موروكو **Brazza-Moroko** الصراع على الكونغو. مع بداية القرن العشرين، أيّد المعلقون الأوروبيون والأمريكان بحماس سياسة الإمبريالية، لأنه أمكن رؤية فكرة التوسّع وتم تقديمها باعتبارها إصلاحًا لكثير من "الشعوب البربرية".

الملمح المهم للإمبريالية إذن هو أنه رغم حداثتها نسبيًّا كمصطلح يستخدم لوصف سياسة التوسع الأوروبى فى نهاية القرن التاسع عشر، فإن جذورها التاريخية متأصلة، تمتد فى الماضى إلى الأزمنة الرومانية. باشتقاقها من الكلمة اللاتينية **imperium** لوصف سيادتها على العالم البحر متوسطى، لم يكن مصطلح **Imperium populi Romani** مجرد مصطلح بلاغى، فلقد عرّف السيادة الكامنة فى الشعب والتى يمنحها الشعب لحكّامه **magistrates** فى الخارج. كان هذا الاستخدام 'الجمهوري' للمصطلح هو الذى دافع عنه "سيسرو" مقابل فكرة الإمبراطورية الرومانية **Imperium Romanum** الملَكية التى وضعها "القيصر أغسطس"، سلطة يملكها الإمبراطور **imperator** الذى يجب أن يُظهر له كل الناس الولاء. على أى حال، كانت الـ **imperium** من إنشاء الأوليغاركية ذاتية الاستدامة وأداة لها، شيئًا ظل له علاقة بالإمبريالية الحديثة. من الواضح أن الإمبراطورية الرومانية كان لها تأثير أكبر من أى شىء قبلها فى نمذجة الاستراتيجيات والأساليب والبلاغيات التى تأسست عليها الممارسة الإمبريالية اللاحقة. يقول "كوبنر" إن المفهوم الحديث للإمبراطورية "لا يكف عن استدعاء إمبراطوريات الماضى الرومانية" (كوبنر ١٩٦١: ١٨).

ترتبط الإمبريالية بأحدث معانيها – امتلاك إمبراطورية من المستعمرات عبر البحار – بأوربة العالم، والتى جاءت فى ثلاث موجات رئيسية: عصر الاكتشاف أثناء القرنين الخامس عشر والسادس عشر؛ وعصر الميركنتيلية أثناء

القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ وعصر الإمبريالية فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. كانت الأوربة فى حيز التنفيذ بشكل رئيسى ليس من قِبل الحكومات والدول، ولكن من قِبل مئات الآلاف من الكولونياليين، والتجار، والمبشرين، والمغامرين الذين تغلغلوا فى العالم غير-الأوروبى. هذه الأوربة العامة للعالم أكثر صعوبة فى اقتفاءها ولكن من المهم فهم المدى الذى إليه ترتكز الإمبريالية الأوروبية على هذا **الشتات** من المسافرين العاديين، والمستكشفين، والمبشرين، وصائدى الثروة، والمستوطنين على مدار قرون عديدة.

كان كلّ من الحس الرومانى الدولى (**internationalist**) والكارولنجى (**Carolingian**) الحاكم للإمبريالية مختلفين تمامًا عن ذلك الحسّ الذى ظهر فى أعقاب تطور الدولة القومية. يشير "هوبسن" إلى أن الكولونيالية "فائض طبيعى للقومية" ويكون اختبارها هو "قدرة المستعمِرين على غرس الحضارة التى يمثّلونها فى البيئة الاجتماعية والطبيعية التى يجدون أنفسهم فيها" (١٩٠٢: ٧). ولكن من الواضح أن الميركنتيلية، أو الرأسمالية التجارية (أى رأسمالية "التّجار" التى وجدت قبل الثورة الصناعية)، كانت ملمحًا مهمًّا للامتلاك الأوروبى للمستعمرات وشديد الارتباط بالعواطف القومية. أثناء العصر الميركنتيلى، والذى بدأ تقريبًا بقانون كروميل للملاحة لسنة ١٦٥١، لم تعد المنافسة بين القوى الأوروبية مبنيّة على أساس الدين ولكن على الامتلاك التنافسى للثروة، خاصةً الذهب والفضة، وتوطيدها عن طريق تثبيط الاستيراد بالتعريفات الجمركية وتشجيع التصدير عن طريق الإعانات والتخفيضات. كان المبدأ هو أن مكسب أمة يعنى خسارة أخرى، لأنه كان يُعتقد أن ثروة العالم كميّة ثابتة. (انتقد آدم سميث النظام الميركنتيلى فى "ثروة الأمم (**The Wealth of Nations**)" المنشور فى ١٧٧٦، مشيرًا إلى عبثية الخلط بين الثروة المادية والنقود.) ولكن كانت الميركنتيلية مهمة لمؤيديها لأن "غرضها لم يكن زيادة الحد الأقصى من الرفاهة ولكن تشجيع الاستقلال السياسى والاقتصادى للدولة القومية" (ليشتايم ١٩٧١: ٥١). كانت كل القوى الأوروبية فى العصر

الميركنتيلى تعتقد أن امتلاك المستعمرات كان نافعا، ولو كان فقط يحرم المتنافسين من الثروة الممكنة.

والمفاجئ أن بناء الإمبراطورية لم يختف بنهاية الميركنتيلية والعبودية ولكنه زاد بخطى سريعة أثناء القرن العشرين. يطرح "هوبسبوم" فى "الصناعة والإمبراطورية (**Industry and Empire**)" (١٩٦٨) فكرة أن الإمبراطورية البريطانية الأولى كانت مهمة فى تشجيع التحوّل الصناعى لفترة ١٧٥٠-١٨٥٠ والذى بدوره أدّى إلى قيام الإمبراطورية البريطانية الثانية. وحجّته على ذلك أن الثورة الصناعية ما كانت لتحدث فى بريطانيا لولا امتلاك إمبراطورية كولونيالية قدّمت منافذ تتجاوز بكثير أى شيء تستطيع الأسواق المحلية تقديمه. استلزم التصنيع توسعًا مفاجئًا فى الطاقة الإنتاجية وهو الذى كان ممكنًا فقط فى دولة تشغل موقعًا رئيسيًّا داخل الاقتصاد العالمى المتطوّر. كانت الإمبريالية فى هذا الوقت افتراضًا غير معلن وليس مذهبًا ملموسًا.

بعد ١٨١٥، سادت بريطانيا البحار وبدأت فى تأسيس نفسها كمصنع للعالم، لهذا كانت التوسعات الكولونيالية الكبرى غير ضرورية. أمكن للاختراق الاقتصادى أن يأخذ مكان الغزو العسكرى، وتم تسهيل هذا عن طريق مذهب التجارة الحرة الذى نادت به بريطانيا لأنه يجعل مصنوعات منافسيها تباع بسعر أقل. أطلق "روبنسون" و"جالاغر" (١٩٨١) على هذا زمن "الإمبريالية غير الرسمية". بحلول ثمانينيات القرن التاسع عشر كان رأس المال قد بدأ فى الركود وهكذا بدت سريعًا أهمية حركة إمبريالية بشكل واضح، بمعنى آخر، حركة غير قانعة بـ "إمبريالية التجارة الحرة" غير المرئية، ولكنها حركة نادت ببناء جدار تعريفة جمركية وقائى حول الإمبراطورية. شغل الجدل حول الإمبريالية جيلاً كاملاً من ١٨٨٠ إلى ١٩١٤، ورأى الكثير من المؤرخين تأثيره على الرأى العام الأوروبى عاملاً فى اندلاع الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٤.

رغم أن تحليل "لينين" للإمبريالية فى "الإمبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية **(Imperialism, The Highest Stage of Capitalism)**" (١٩١٦) أصبح تقريبًا الأكثر تأثيرًا فى الاقتصاد السياسى للقرن العشرين، تطوّر هذا التعريف الاقتصادى على وجه التخصيص للمصطلح على يد "ج. أ. هوبسن"، الذى قاده اشمئزازه من الحرب فى جنوب إفريقيا إلى كتابة "الإمبريالية **(Imperialism)**" فى ١٩٠٢. أكّد "هوبسن" أنه بينما تدخل أمة فى اقتصاد الآلة فإنه يصبح أصعب بالنسبة لمصنّعيها وتجارها ومموليها أن يتخلصوا من مواردهم الاقتصادية على نحوٍ ربحى، لذلك فهم يقنعون الحكومة بامتلاك المستعمرات لكى يوفّروا أسواقًا. وبينما يزيد الإنتاج فى الوطن عن نمو الاستهلاك، ويتم إنتاج المزيد من البضائع والتى هى أكثر مما يمكن بيعه بربح، فالمزيد من رأس المال يوجد أكثر مما يمكن استثماره بشكل ربحى. "إن هذا الوضع الاقتصادى هو الذى يشكّل أصل الإمبريالية" (١٩٠٢: ٧١).

هناك العديد من الأطروحات الجدلية ضد آراء اقتصادية خالصة عن الإمبريالية الأوروبية، ليس أقلّها طرح مؤرخين مثل "روبنسون" و"جالاغر" إذ ذهبا إلى أنه كان هناك استمرارية لسياسة إمبريالية أصبحت عدوانية بشكل واضح فى ثمانينيات القرن التاسع عشر. كشفت الدراسات التجريبية أن تدفق المكسب من المستعمرة إلى الحاضرة لم يكن بالقدر العظيم الذى كان غالبًا ما يفترض أثناء هذه الفترة. لذلك امتنع رئيس الوزراء "ديزرائيلى" عن الإبقاء على مستعمرات مكلّفة، فاشتراك بريطانيا فى تكالب ما بعد ثمانينيات القرن التاسع عشر يُفسَّر بصورة أفضل من خلال الاستراتيجية السياسية والقومية التنافسية مقارنة بتفسيره من خلال الاعتبارات الاقتصادية.

والأهم بالنسبة لنظرية ما بعد الكولونيالية، أنه كان هناك تطوّر مستمر للخطابة الإمبريالية والتمثيل الإمبريالى لبقية العالم منذ القرن الخامس عشر على الأقل. وكممارسة مستمرة، كان لهذا علاقة كبيرة بالرغبة والاعتقاد فى السيادة

الثقافية الأوروبية – اعتقاد فى حقٍ أعلى باستغلال موارد العالم – أكثر من المكسب الخالص. يلاحظ "سعيد" أن خطباء الإمبريالية بعد ١٨٨٠ "يستخدمون لغة صورها المجازية وخصوبتها وامتدادها، وبنيتها الغائية للملكية والهوية، وتمييزها الإيديولوجى بين 'نحن' و'هُم' قد نضج بالفعل فى مكانٍ آخر – فى الأدب القصصى، والعلم السياسى، والنظرية العِرقية، وأدب الرحلات" (سعيد ١٩٩٣: ١٢٨). هذا بالطبع هو أهم حذف من الحكايات أجراه المنظّرون الاقتصاديون للإمبريالية: أن الأرضية الإيديولوجية، ولغة السيادة الثقافية، وإيديولوجية العِرق ومهمة التمدين للسيادة الثقافية الأوروبية قد تسارعت منذ القرن الثامن عشر.

كان النمو فى القرن التاسع عشر فى نشاط المنظمات الإنسانية والجمعيات التبشيرية، الذى قدّم الاستمرارية بين السياستين الإمبرياليتين قبل وبعد ١٨٨٠، دافعًا قويًّا للإمبريالية الكلاسيكية. قدّم هذا، متحالفًا مع النمو فى **الاستكشاف والرحلات**، ورؤية الأراضى الجديدة كمناطق للمغامرة والتجديد حيث يمكن للعرق الأنجلو-ساكسونى أن يتجدد أو رؤيتها كـ "إلدورادو (**El Dorados**)"، مواقع للثروة الخرافية، حافزًا شديد التأثير لحركة الشعوب الأوروبية إلى الهوامش الكولونيالية. فهناك بشكل واضح حالة من الجدل حول وجود أنواع مختلفة من الإمبريالية متجمّعة حول ما هو خيرى ومستغِل، وبالفعل فإن أسوأ الفضائح الكولونيالية فضحتها المنظماتُ التبشيرية والإنسانية. ولكن الطريقة الدقيقة التى يمكن بها للاثنين أن يقعا فى شرك يمكن رؤيتها فى عمل "ديفيد ليفنجستون" والذى كانت دعواه أن "المسيحية، والتجارة، والحضارة" يجب أن تمشى يدًا بيد. كان هدفه تشجيع التجارة القانونية وبالتالى محو العبودية والاستغلال، الغاية التى من أجلها شجّع بناء الطرق والسكك الحديدية وإنشاء طرق للسفن البخارية. ولكن هذا الاقتران ذاته يوضّح المدى الذى إليه تضمّن الحضور الأوروبى فى إفريقيا، أيًّا كانت أغراضه، ثقافة إمبريالية عميقة ثبت فى النهاية، مع التقسيم الجيوسياسى العشوائى للقارة، أنها معطِّلة للمجتمعات الإفريقية.

في النهاية، على أى حال، كانت السيطرة على وسائل التمثيل وليس وسائل الإنتاج هى التى أكّدت هيمنة القوى الأوروبية فى إمبراطورياتها الخاصة بكل منها. مكّنت السيادة العسكرية والسياسية والاقتصادية من نشر الأفكار الأوروبية عبر الفعاليات القوية للتعليم والنشر. ولكن كانت قوة الخطاب الإمبريالى وليس القوة الاقتصادية أو العسكرية هى التى أكّدت **هيمنة** الإمبريالية فى أواخر القرن التاسع عشر. بحلول عام ١٩١٤، وصل عصر "الإمبريالية الكلاسيكية" إلى نهايته، ولكن بحلول هذا الوقت أظهرت الإمبريالية طبيعتها المتغيّرة وقدرتها على تغيير المراكز والتكيف مع الديناميكية المتغيرة للقوة العالمية وفى النهاية التطوّر إلى العولمية، التى يمكن التدليل على أنها خليفتها الطبيعية فى آخر القرن العشرين.

للاستزادة: بومجارت ١٩٨٢؛ هوبسبوم ١٩٦٨؛ هوبسن ١٩٠٢؛ كوبنر ١٩٦١؛ كوبنر وشميت ١٩٦٤؛ لينين ١٩١٦؛ ليشتايم ١٩٧١؛ روبنسون وجالاغر ١٩٨١.

indentured labour

سُخرة تعاقدية

انظر: الرقيق/الرِّق

independence

استقلال: فى الاستخدام الما بعد كولونيالى عادة ما يشير هذا المصطلح إلى وصول مستعمرة إلى الحكم الذاتى الكامل. أخذ الاستقلال أشكالاً متنوعة وحدث فى أوقات مختلفة وتحت مظاهر مختلفة، وفقًا لتنوّع الممارسات الكولونيالية. حققت

المستعمرات الاستيطانية الاستقلال السياسى قبل الأخريات بكثير لأنه - رغم صياغة **الخطاب الكولونيالى** لها أيضًا بوصفها هامشيّة بدرجةٍ ما - لم يتم تعيين هويّتها بعلامات الاختلاف مثل العِرق والدين. شهدت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية صعودًا مفاجئًا فى الدول المستقلة الجديدة. "مُنحت" الهند وباكستان الاستقلال عام ١٩٤٧، بينما مُنِحَته أغلب الدول الإفريقية فى ١٩٦٠. ولكن الجدير بالملاحظة طول المدة التى استغرقتها عملية تحقيق الاستقلال حتى تمّت. بعض البلدان، فى الكاريبى على سبيل المثال، لم تصبح مستقلة حتى الثمانينيات من القرن العشرين. ولم يحدث الاستقلال دائمًا بشكل بسيط ونهائى. هكذا حققت الملايو استقلالها فى ١٩٥٧ ولكن سنغافورة، التى لم توضع أبدًا بالكامل ولا بترحاب فى فيدرالية ماليزيا المكوّنة حديثًا، أصبحت مستقلّة بشكلها الحاضر فقط بعد انفصالٍ آخر عام ١٩٦٥.

تشكّل قوى **الكولونيالية الجديدة والعولمة** بوضوح جزءًا من المشكلة المثيرة للجدل وهى ما إذا كان الاستقلال بالفعل يعنى نهاية السيطرة الكولونيالية أو مجرد طفرة لها. تتداخل الخلافات حول مصطلح "استقلال" مع مثيلاتها بخصوص مصطلح **ما بعد الكولونيالى** نفسه. على سبيل المثال، ما إذا كان أفضل توظيف لها هو فقط تمييز فترة ما بعد الاستقلال أم لا، على أساس أنه من الضرورى التفرقة بين التغييرات الراديكالية فى العلاقة فى فترات تاريخية مختلفة (خاصةً بين الفترتين الكولونيالية وما بعد الكولونيالية - التى تعنى هنا ما بعد الاستقلال). يحاجج آخرون بأن **ما بعد الكولونيالية** منسجمة قطعًا وفقط مع المقاومة والمعارضة العلنية (**مناهضة الكولونيالية**) وأن الاستقلال غالبًا ما يعنى ببساطة تنصيب شكل كولونيالى جديد من حكومة أعضاؤها من النُّخب المحلية (طبقة **الوكلاء**). ومع ذلك، جادل آخرون بأن تمييز ما بعد الكولونيالية بأنها تغطى كل الفترة بدءًا من لحظة الاستعمار يسمح لنا برؤية مثل هذه الاستمرارات للسيطرة حتى بينما نسجّل لحظات المقاومة المتنوعة التى بالنسبة لها يكون الاستقلال

السياسى هو بوضوح أهم شيء. المشكلة الكليّة للتعريف والتمييز بين فترات الكولونيالية/ما بعد الكولونيالية أكثر إشكاليةً مما يشار إليه غالبًا. وليست لحظة الاستقلال فى حد ذاتها - رغم أنها دال شديد الأهمية للتغيّر التاريخى العميق - حاسمة أو مطلقة كما تم التلميح أحيانًا. إذا كان خطر إحدى الطريقتين هو تجنيس وإزالة الاختلاف الثقافى، فخطر الأخرى هو منع الاستمرارات المتواصلة وعناصر التأثير الكولونيالى التى تستمر فى تمييز سياسات ما بعد الكولونيالية ودولة **ما بعد الكولونيالية**، حتى بعد تحقيقها الاستقلال السياسى.

للاستزادة: نجوجى ١٩٨٦؛ نكروما ١٩٦٥.

interpellation

استدعاء

انظر: الذات/الذاتية

L

liminality

الحدّيّـــة: هذا المصطلح يأتى من الكلمة "**limen**" والتى تعنى عتبـــة، كلمـــة تستخدم خاصةً فى علم النفس للإشارة إلى العتبة بين المدرك بالحواس ومـــا هـــو خارج الشعور، الحد الذى يتوقف أدناه شعور معيّن عن أن يكون مـــدركًا. معنـــى الحدّى كحيّز خلالى أو بينى، منطقة العتبة، يميّز المصطلح عـــن الكلمـــة الأكثـــر تحديدًا "حد (**limit**)"، ذات الصلة بها.

إن أهمية الحدّى لنظرية ما بعد الكولونيالية هى على وجه التحديـــد فائدتـــه لوصف حيّز "بينى" ربما يحدث فيه تغيّر ثقافى: الحيّز **التثاقفى** الـــذى يمكـــن فيـــه الإفصاح عن الاستراتيجيات الذاتية الجمعية أو الشخصية، منطقة توجد فيها عمليـــة مستمرة من الحركة والتبادل بين الحالات المختلفة. على ســـبيل المثـــال، فالـــذات المستعمَر يمكن أن يسكن فى الحيّز الحدّى بين **الخطاب الكولونيالى** وافتراض هوية "غير كولونيالية" جديدة. ولكن مثل هذا التعيين للهوية ليس أبدًا ببساطة حركة مـــن هويّة إلى أخرى، إنه عملية ثابتة من الاشتباك والنزاع و**الاستحواذ**.

يستشهد "هومى بابا" بوصف المؤرخ الفنى "رينيه جرين" لبيت الـــسلم بأنـــه "حيّز حدّى، طريق بين المنطقتين العليا والسفلى، كل منها قد زوّد بلافتـــات تـــشير إلى السواد والبياض" (بابا ١٩٩٤: ٤)، للإشارة إلى كيف يمكن للحدّى أن يـــصبح مساحةً لتفاعل رمزى. بمعنى آخر، فبيت السلم، الحـــدّى، يمنـــع الهويّـــات مـــن الاستقطاب بين مثل هذه التمييزات الاعتباطية مثل "أعلـــى"، و"أســـفل"، و"أســـود"، و"أبيض". يمكن للمرء، من أحد الأوجه، أن يقول إن الخطاب الما بعد كولونيـــالى نفسه يسكن بانتظام فى هذا الحيّز الحدّى، لأن قطبيات الخطابـــة الإمبرياليـــة مـــن

ناحية، والوصف العرقى والقومى من ناحية أخرى، تخضع باستمرار للمساءلة وللنظر إليها بوصفها إشكاليات.

بالنسبة لـ "بابا" فالحدّى مهمّ لأن الحدّيّة و**الهُجنة** مفهومان متلازمان. هذا "الممر الخلالى بين التعيينات الثابتة للهوية يُتيح إمكانية وجود هجنة ثقافية تضمر الاختلاف بدون هرمية مفترضة أو مفروضة" (١٩٩٤: ٤). وهو يوظف الحدّيّة كذلك لإظهار أن "ما بعد الحداثة **postmodernity**، وما بعد الكولونيالية **postcoloniality**، وما بعد النسوية **postfeminism**" كلها خالية من المعنى إذا كانت "**post**" تعنى ببساطة "بعد". يمثّل كل هذا حيّزًا حدّيًّا من النزاع والتغيير، على حدود ما يُفترض ضخامته ورسوخه، ولكن ليس أبدًا، بشكل كامل، "فى الخلف". لم يعد من الممكن تخيل الحاضر بوصفه انقطاعًا عن - أو مرتبطًا مع - الماضى أو المستقبل؛ فحضورنا يتم الكشف عنه بكل "انقطاعاته، وتفاوتاته، وأقليّاته".

للاستزادة: بابا ١٩٩٤

M

magic realism

الواقعية السحرية: استُخدم هذا المصطلح، الذى له تاريخ طويل ومميّز إلى حدٍ بعيد فى النقد الأمريكى اللاتينى، لأول مرة فى سياق ما بعد كولونيالى أوسع، فى المقالة التأسيسية لـ "جاك ستيفن أليكسز" "عن الواقعية السحرية لأهالى هايتى **(Of the magical realism of the Haitians)**" (أليكسز ١٩٥٦). سعى "أليكسز" للتوفيق بين الحجج التى ساقها المثقفون الراديكاليون لفترة ما بعد الحرب المؤيدون للواقعية الاجتماعية كأداة للتمثيل الاجتماعى الثورى، مع الاعتراف بأنه فى الكثير من المجتمعات ما بعد الكولونيالية، كانت حياة السكان القرويين الخيالية، سكان ما قبل التوسع الصناعى، متأصلة فى تراث حيٍّ من الخرافى والأسطورى والسحرى. وأصبح المصطلح شائعًا عندما استُخدم لوصف أعمال كتّاب أمريكا الجنوبية المترجمة بشكل واسع إلى الإنجليزية ولغات أخرى، مثل "جابرييل جارسيا ماركيز". ونزع إلى استخدامها بدون تمييز، أثناء "فترة الازدهار **(Boom period)**" فى الستينيات والسبعينيات، بعضُ النقاد الذين رأوها كسمة تعريفية لكل كتابات أمريكا اللاتينية، فى تناقضٍ صارخ لاستخدامها الأقدم والأكثر تحديدًا فى النقد الأمريكى اللاتينى، وهو استخدام اختلف بطرق ملحوظة عن الاستخدام الحديث الفضفاض والعام إلى حدٍ ما للمصطلح (زامورا وفارس ١٩٩٥).

ولكن أصولها فى الخمسينيات كانت تكمن فى الاحتياج المحدد لتزويج الثورة الكاريبية الاجتماعية بالتراث الثقافى المحلى. يحاجج "أليكسز" فى أن التقاليد الخرافية والسحرية، البعيدة عن كونها غريبة عن للناس، أو عن كونها مجرد أشياء ملغزة، كانت هى السمة المميزة لثقافاتهم القومية والمحلية، وكانت هى الأشكال

الجمعية **collective** التى عبّروا بها عن هويّتهم واختلافهم عن الطغاة الكولونياليين والعنصريين المسيطرين. كانت، بتعبير آخر، أشكال التعبير عن واقعيّة هذه الثقافة. هكذا تم اعتبار الرؤى الاجتماعية الراديكالية للفن والثقافة، والخرافة والسحر بوصفها متكاملة. بالنسبة لـ "أليكسز" فإن "كنز الحواديت والأساطير، وكل الرمزية التشكيلية والكريوغرافية والموسيقية، وكل أشكال الفن الهايتى الشعبى وُجِدت لتساعد الأمة على إتمام المهام التى أمامها." ومؤخّرًا، استُخدم المصطلح بطريقة أقل تحديدًا للإشارة إلى تضمين أى مادة خرافية أو أسطورية من التقاليد الثقافية المحلية، الشفاهية أو المكتوبة، فى السرد المعاصر.

لذلك يُرى أن المادة المستخدمة تسائل افتراضات السرد الغربى، العقلانى والخطى، وتُضمّنها داخل ميتا نص (**metatext**) وطنى أصلى، مجموعة من الأشكال النصية تستعيد الثقافة ما قبل الكولونيالية. بهذه الطريقة يمكن رؤيتها كأداة مشكّلة للبنية فى نصوص بتنوع "أطفال منتصف الليل (**Midnight's Children**)" لسلمان رشدى، أو "طريق الجوع (**The Famished Road**)" لبن أوكرى، أو "أناس العظم (**The Bone People**)" لكيرى هولم، أو "حشائش خضراء، ماء جارٍ (**Green grass, Running Water**)" لتوماس كنج: فى نصوص مثل هذه وكثيرٍ غيرها يُوضع عالم الأدب الغربى الواقعى، العقلانى الخطى، فى مواجهة أشكال سردية مغايرة/وطنية أصلية تكشف عن التكوينات الثقافية المطبّعة والخفيّة التى تؤسس عليها القصص الغربية. رغم أن المصطلح كان مفيدًا، فإن استخدامه واسع الانتشار والمتزايد لأى نص به بُعد غير قابل للتصديق أو خرافى نزع إلى جعله سيِّئ السمعة لدى بعض النقاد الذين يشيرون إلى أنه أصبح جامعًا لأى وسيلة سردية لا تتقيد بالتقاليد الواقعية الغربية.

للاستزادة: أليكسز ١٩٥٦؛ باركنسون وفارس ١٩٩٥؛ سليمون١٩٨٨أ.

Manicheanism

المانوية: المصطلح مستقى من "الهرطقة المانوية" فى القرن الثالث الميلادى والتى قدمت لاهوتًا ثنائيًّا، طبقًا له تم تقديم الشيطان مشاركًا لله فى الخلود. المادة كانت شرًّا والله بطبيعته لم يستطع أن يتدخل فى عالم المادة الشريرة. وبالتالى فما كان للمسيح أن يولد فى الجسد وكان عليه أن يكون روحًا فقط – هرطقة ضد مذهب الطبيعة الثنائية للمسيح كإنسان وإله. المعنى المتضمن أن مملكتى الروح والمادة كانتا دائمًا وأبدًا منفصلتين، ولم يمكن أبدًا أن يتصلا، يحوى شكلاً متطرفًا من البنية الثنائية، وهذا هو الذى يشير إليه الاستخدام الما بعد كولونيالى المعاصر. الذى أشاع المفهوم هو "عبدول جان محمد" (١٩٨٣، ١٩٨٥) ، الذى طوّر من تحديد "فرانز فانون" للطبيعة المانوية للمعارضة الضمنية بين المستعمِر والمستعمَر.

فى مجال دراسات ما بعد الكولونيالية، المانوية مصطلح للبنية **الثنائية** للإيديولوجيا **الإمبريالية**. يستخدم "جان محمد" المظهر الثنائى، وغير المرن، للمفهوم ليصف العملية التى يستقطب الخطاب الإمبريالى من خلالها المجتمع والثقافة والوجود الفعلى للمستعمِر والمستعمَر فى المقولات المانوية للخير والشر. يُرى العالم الموجود على حدود الحضارة بوصفه غير قابل للسيطرة عليه، وفوضويًّا، وبعيد المنال، وشرًّا فى جوهره، بينما الثقافة المتحضرة هى تجسيد الخير. توابع هذا بالنسبة للـ **خطاب الكولونيالى** هى أن افتراض المستعمِر للتفوق الأخلاقى يعنى أنه "لن يميل إلى إنفاق أى طاقة فى فهم الغيرية عديمة القيمة للمستعمَر" (١٩٨٥: ١٨). إن الكثير من أدب المواجهة الثقافية،

> **بدلاً من كونه استكشافًا للآخر (Other) العِرقى ...**
> **يؤكد افتراضاته الإثنية المركزية الخاصة؛ بدلاً من تصوير الحدود**
> **الخارجية للـ"حضارة" فعليًّا، فهو ببساطة يقنن بُنى عقليته الخاصة**

ويحفظها. بينما يدّعى سطح كل نصّ كولونيالى تمثيل مقابلات معينة مع تنوعات معينة للآخر العرقى، يضيف النص الضمنى قيمة لتفوق الثقافات الأوروبية، للعملية الجمعية التى خففت من هذا التمثيل. يكون مثل هذا الأدب مرآويًا فى جوهره: بدلاً من رؤية المواطن الأصلى كجسر تجاه إمكانية للتوفيق بين المعتقدات، يستخدمه كمرآة تعكس صورة الذات الكولونيالية.

(جان محمد ١٩٨٥: ١٩)

مقتبسًا من "لاكان"، يزعم جان محمد أن الأدب الكولونيالى يمكن تقسيمه إلى أشكال "خيالية" و"رمزية". يميل كاتب النص "الخيالى" إلى "التّعلّق فتشيًّا **festishize** بمعارضة غير ديالكتيكية وثابتة بين الذات والمواطن الأصلى. بتعرضه للتهديد من قبل غيرية ميتافيزيقية هو التى أنشأها، فهو ينسحب سريعًا إلى مجانسة جماعته الخاصة." يميل كتّاب النصوص "الرمزية" إلى أن يكونوا منفتحين أكثر على دياليكتيك معدّل للذات والآخر، وهذا الاستعداد للتفكير فى إمكانية التوفيق بين الاعتقادات هو أهم عامل يميزه عن النص "الخيالى". فى النهاية، طبقًا لجان محمد، القدرة على وضع قيم وأسس الثقافة الإمبريالية بين أقواس هى التى تحدد نجاح النص الرمزى وقدرته على هدم أو تجنّب اقتصاد القصة الرمزية المانوية.

للاستزادة: جان محمد ١٩٨٣، ١٩٨٥.

marginality

الهامشية: أن تكون على الهامش، أى هامشى. إدراك ووصف الخبرة كـ "هامشى" هو نتيجة للبنية الثنائية لأنواع متنوعة من الخطابات السائدة، مثل النظام

الأبوى، و**الإمبريالية**، و**المركزية الإثنية**، التى تنطوى على أن أنواعا معينةً من الخبرة تكون ثانوية. هذا رغم أن المصطلح يحمل معنى ضمنيًا هندسيًا مضللاً، فالجماعات الهامشية لا تقرّ بالضرورة فكرة المركز الثابت. تعمل بُنى القوة التى يتم وصفها بما يتعلّق بالـ "مركز" و"الهامش" فى الواقع، بطريقة معقدة ومنتشرة ومتعددة الجوانب. وبالتالى فالهامشى يشير إلى وضعية **(positionality)** تُعرّف كأفضل ما يكون من حيث تقييد إمكانية وصول الذات للسلطة.

على أى حال، تتعلق الهامشية كـ اسم بالفعل "يهمّش"، وبهذا المعنى تقدّم فخًا لهؤلاء المتورطين فى المقاومة بافتراضها أن السلطة هى وظيفة للمركزية. هذا يعنى أن مثل هذه المقاومة يمكن أن تصبح عملية لاستبدال المركز أكثر من كونها عملية لتفكيك البنية الثنائية للمركز والهامش، التى هى سمة رئيسية للخطاب الما بعد كولونيالى. تجسّد الهامشية بدون قصد المركزية؛ لأن المركز هو الذى يخلق حالة الهامشية. بتعبير بسيط نستطيع أن نسأل "من هو الهامشى؟" "هامشى بالنسبة لماذا؟" ربما يستهوينا أن نجيب تلقائيًا: "الإمبريالية تهمّش، والشعب المستعمَر يخضع للتهميش." ولكن ليسوا جميعا يخضعون للتهميش ولا هم دائمًا مهمَّشون. الإمبريالية لا يمكن اختزالها إلى بنية، هندسة للسلطة تترك أجناسًا بعينها على الهامش. إنها مستمرة، وإجرائية، تعمل عبر الأفراد كما تؤثر عليهم. وتعيد إنتاج نفسها داخل الفكرة الفعلية للهامشى. لهذا، رغم حضورها الكلّى كمصطلح للإشارة إلى أشكال متنوعة من الاستبعاد والقهر، فاستخدام الكلمة دائمًا ما يتضمّن مخاطرة كونها تُقرّ البنية التى أسست هامشية جماعات معينة فى المقام الأول.

للاستزادة: جانيو ١٩٩٤؛ جوردان وويدون ١٩٩٥.

mestizo/métisse

مهجّن: هذان المصطلحان، ذوا الأصلين الإسباني والفرنسي على الترتيب، يسجّلان دلاليًا فكرة امتزاج الأجناس و/أو الثقافات. في البداية، أتيا من **خطاب كولونيالي** منح امتيازًا لفكرة النقاء العِرقي وبرر التمييز العرقي بتوظيف بذور شبه علمية للأنثروبولوجيا الفيزيقية لخلق علم تصنيف معقد وخيالي بشكل كبير للأخلاط العرقية (خِلاسي **mulatto**، كوادرون **quadroon**، أوكتارون **octoroon**... إلخ)(١).

Mestizo تختلف عن كريولي وعن **métisse** لدرجة أن استخدامها يستدعي الاستيطان الإسباني والبرتغالي القديم والواسع النطاق لممتلكاتهما الأمريكية الجنوبية والأمريكية الوسطى. قاد هذا الاستيطان المبكر إلى تبادل ثقافي وعرقي مكثّف بين المستوطنين الإسبان والبرتغال والسكان الأصليين من الهنود، في حالات كثيرة قبل تأثير العبيد الأفارقة السود على هذا الخليط الثقافي. إن التاريخ المبكّر نسبيًا لهذه العملية الاستعمارية، والتاريخ المبكر كذلك الذي حققت فيه المستعمرات الإسبانية والبرتغالية في الأمريكتين استقلالها، يعنيان أن فكرة **mestizo** في الخطابات الثقافية الأمريكية اللاتينية متطوّرة أكثر بكثير كعلامة ثقافية "قومية" إيجابية، كعلامة لوطنية أصلانية (**indigeneity**) مشتركة وإن كانت محل جدل.

انتقل كلا المصطلحين تدريجيًا من الازدراء إلى الاستخدام الإيجابي؛ لأنهما بدآ يعكسان إدراكًا في هذه الثقافات بأن **تزاوج الأجناس** والتبادل بين جماعات **الشتات** الثقافي المختلفة قد أنتج أشكالاً ثقافية **تآزرية** قوية وأن هذه التبادلات الثقافية والعرقية ربما تكون المكان حيث تقطن أكثر الجوانب نشاطًا للثقافات الجديدة. لم تستخدم هذه المصطلحات بشكل واسع لوصف جوانب الثقافات خارج

---

(١) الخلاسي mulatto شخص أحد أبويه أبيض والآخر أسود، الكوادرون quadroon شخص رُبع أسلافه أسود، أوكتارون octoroon شخص ثُمن أسلافه أسود. (American Heritage Dictionary)

مناطق الكاريبى والأمريكتين والمحيط الهندى. تتبع غلبة استخدام **كريولى** كمصطلح عام فى اللغويات والدراسات الثقافية الأوسع وكذلك فى الخطاب العام من تبنيها المبكر فى اللغة الإنجليزية كمصطلح قياسى، رغم أن الكُتاب الإنجليز قد استخدموا **mestizo** أحياناً ليشيروا إلى بعض الفروق الدقيقة الخاصة التى سبق توضيحها.

للاستزادة: جليسانت ١٩٨١، ١٩٨٩؛ هاريس ١٩٨٣

metonymic gap

فجوة مجازيّة: هذا مصطلح يشير إلى ما يمكن التدليل على أنه أبرع أشكال النسخ (**abrogation**). الفجوة المجازيّة هى تلك الفجوة الثقافية التى تتكوّن عندما تُدرَج استحواذات لغة كولونيالية كلماتٍ أو عباراتٍ أو فقراتٍ غير مفهومة من لغة أولى أو مفاهيم أو إحالات ثقافية أو مرجعية ربما تكون غير معروفة للقارئ. تصبح هذه الكلمات مجازًا مرسلاً لثقافة الكاتب – الجزء الذى يعبّر عن الكل – أكثر من كونها تمثيلات للعالم، كما يمكن أن تفعل اللغة الكولونيالية. هكذا فإن اللغة المدرَجة "ترمز إلى" الثقافة المستعمَرة بطريقة مجازية، وتكوّن مقاومتها الفعلية للتفسير "فجوة" بين ثقافة القارئ والثقافة الكولونيالية. لهذا فإن الكاتب المحلى قادر على تمثيل عالمه أو عالمها للمستعمِر (وآخرين) فى اللغة الحواضرية وفى نفس الوقت يشير إلى الاختلاف عنها ويؤكده. فى الواقع فإن لسان حال الكاتب "إننى استخدم لغتكم لكى تفهموا عالمى، ولكنكم أيضًا سوف تعلمون عن طريق الاختلافات فى الطريقة التى استخدمها أنكم لا تستطيعون أن تشاركونى خبرتى."

هناك طرق كثيرة يمكن بها للغة أن تفعل هذا: الدّمج النحوى، والتعبيرات المستحدثة، والتحوّل اللغوى، والكلمات غير المترجمة. مثال للأخيرة يأتى فى "حبة القمح (**The Grain of Wheat**)" لـ "تجوجى"، والتى فيها يغنى "جيكونيو" أغنية

لزوجته المستقبلية "مومبى" بلغة الجيكويو[1] (أشكروفت ١٩٨٩ب: ٦١). الأغنية نفسها تهكّمية للغاية ولكنها بعيدة المنال لمن لا يقرأ الجيكويو. إنها تكرر هذا الغياب الذى يقطن فى نقطة السطح البينى بين الثقافتين. إن إدراج أغنية الجيكويو فى النص يقدّم "فجوة" ثقافية تؤكّد الاختلاف ولكن تضعها بطريقة تجعل القطعة متيسّرة.

للاستزادة: أشكروفت ١٩٨٩ب

metropolis/metropolitan

حاضرة/حواضرى: "الحاضرة (metropolis)" مصطلح يستخدم بشكل ثنائى فى الخطاب الكولونيالى للإشارة إلى "المركز" فى علاقته بالهامش الكولونيالى. فى التاريخ اليونانى، كانت الحاضرة هى الدولة الأم بالنسبة للمستعمرة. سُجّل أول استخدام محدّد للمصطلح للإشارة إلى الموقف الكولونيالى الحديث، والذى فيه "حواضرى" تعنى "ينتمى إلى أو يكوّن الدولة الأم"، فى قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية، بأنه عام ١٨٠٦. كانت الحاضرة فى الفكر الأوروبى تُشكّل دائمًا كمقرّ للحضارة وهذا المعنى يتم تحويله بسهولة إلى العلاقة الإمبريالية/الكولونيالية. هناك عثرة متكررة فى استخدام المصطلح للإشارة إلى "البلد الأم" (إنجلترا، فرنسا)، أو، مجازيًّا، مدنها الرئيسية، لندن وباريس. (زعم "أوزولد شبنجلر" أنه فى بداية القرن العشرين كان مركز القوة فى العالم، فعليًّا، مُركّزًا فى أربع مدن.)

ولأن الثنائية المتأصّلة فى المفهوم تدلّ على **مركز** و**هامش**، فالمستعمرات طبقًا للتعريف تصاغ كثانوية بالنسبة للـ "مراكز" الحواضرية. حاول كتّاب ما بعد الكولونيالية، مثل "فى إس نايبول"، مساءلة أو تفكيك/تعطيل هذه الثنائية المرتّبة فى شكلٍ هرمى بعرض فكرة "المركز" الإمبريالى كفكرةٍ وهمية. بما أن "المركز" لا

---

(١) اسم آخر للغة الكيكويو Kikuyu، وهى لغة سكان وسط وجنوب كينيا.
(American Heritage Dictionary).

يمكن إيجاده أبدًا، فالتمييز بين الحاضرة والمستعمرة، المركز والهامش، ينهار بالضرورة. وبشكلٍ عملى، على أى حال، كانت السيطرة على النشر والتوزيع (وفى حالات كثيرةً لا زالت) مركّزة فى الحواضر الأوروبية (ومؤخّرًا، الأمريكية الشمالية)، وجنبًا إلى جنب مع هجرة الفنانين والمثقفين إلى باريس ولندن ومدريد، عززت (وإلى مدى ما لا زالت تعزز) القوة الثقافية "للحواضر".

بينما توجد تشابهات واضحة هنا بين الإمبراطوريات الإنجليزية والفرنسية والإسبانية، ينبغى أن نلاحظ أن الطرق التى تمت إدارة تلك الإمبراطوريات من خلالها ومواقف الكولونياليين تجاه الـ "مراكز" المختلفة تنوّعت بشكل واضح. فى الإمبراطورية الفرنسية، كانت القوة الثقافية قد عُهد بها تقريباً بشكل حصرى إلى نخبوية المثقفين الباريسيين التى جعلت بقيّة فرنسا "هامشيًّا" من الجهة الثقافية مثل المستعمرات الإفريقية أو الأنتيلية[1]. أمكن للمثقفين الكولونياليين الذين هاجروا إلى باريس المشاركة فى هذه "الحاضرة الثقافية". وعلى العكس، على الرغم من أن المؤسسات الثقافية المسيطرة للإمبراطورية البريطانية كانت بشكلٍ عام متجمّعة فى لندن، ظلّت الاختلافات الثقافية المهمّة بين المستعمرات و"الحواضر" فى هرميّة ثنائيّة مصاغة أكثر فى العادة كـ "إنجلترا والمستعمرات" أو "بريطانيا والمستعمرات". أمكن للكتّاب والفنانين الكولونياليين تحقيق النجاح فى لندن، ولكن كان تَنسُّبهم الأساسى عادةً ما يُنظر إليه على أنه تنسُّب لأوطانهم الكولونيالية. ومن ناحية أخرى، عندما أصبح هؤلاء الكتّاب بارزين بشكل متزايد، وسّعت بريطانيا مفهومها الذاتى الحواضرى ليشمل كتّابًا ما بعد كولونياليين معاصرين من أصل أسترالى، وإفريقى، وهندى، وباكستانى، تحت تصنيف "بريطانيين".

للاستزادة: شبنجلر ١٩٢٦.

---

(١) نسبة إلى جزر الأنتيل، وهى جزر الهند الغربية باستثناء الباهاما (American Heritage Dictionary).

Middle Passage

الممر الأوسط

انظر: الرقيق/الرقّ

mimicry

تقليد: مصطلح تزداد أهميته باستمرار فى نظرية ما بعد الكولونيالية؛ لأنه أصبح يصف العلاقة **الازدواجية** بين المستعمِر والمستعمَر. عندما يشجع الخطاب الكولونيالى الذات المستعمَر على أن "يقلّد" المستعمِر، بتبنى عادات المستعمِر الثقافية، وافتراضاته، ومؤسساته، وقيمه، فالنتيجة لن تكون أبدًا إعادة إنتاج بسيطة لهذه السمات. على الأصح، ستكون النتيجة "نسخة باهتة" من المستعمِر يمكن أن تكون مهدِّدة إلى حدٍّ ما. هذا لأن التقليد ليس بعيدًا أبداً عن الاستهزاء، حيث يمكن أن يظهر أنه يحاكى على سبيل السخرية أى شىء يقلده. لهذا يُحدِث التقليد صدعًا فى حتمية السيادة الكولونيالية، وارتيابًا فى سيطرتها على سلوك المستعمَر.

كان التقليد غالبًا هدفًا علنيًّا للسياسة الإمبريالية. على سبيل المثال، سَخِر "لورد ماكولاى" فى "مذكرة للبرلمان بشأن التعليم الهندى (Minute to Parliament)" عام ١٨٣٥ من التعليم الشرقى، وأيّد إعادة إنتاج الفن والتعليم الإنجليزى فى الهند (بشكل أكثر استراتيجية من خلال تعليم الأدب الإنجليزى). على أى حال، دلّت الطريقة التى كان بها يتحقق هذا التقليد على الضعف الكامن فى الإمبريالية. هذا لأن "ماكولاى" أشار إلى أن ثروة التعليم الأوروبى ينبغى أن تمنح بواسطة "فئة من المفسّرين بيننا وبين الملايين الذين نحكمهم – فئة من

الأشخاص هنود الدم واللون، ولكنهم إنجليز في الأذواق، والآراء، والأخلاق، والعقل" (ماكولاى ١٨٣٥). وبعبارة أخرى، لم يكن فقط على تقليد التعليم الأوربى أن يكون مهجّنًا (**hybridized**) وبالتالى ازدواجيًّا، ولكن يبدو أن "ماكولاى" يشير إلى أن الخطاب الإمبريالى مُجبر على أن يجعله كذلك لكى يؤتى أُكله.

كان مصطلح "تقليد" شديد الأهمية فى رؤية "هومى بابا" للتناقض فى الخطاب الكولونيالى. بالنسبة له، فإن نتيجة اقتراحات مثل اقتراحات "ماكولاى" هى أن التقليد هو العملية التى يتم بها إعادة إنتاج الذات المستعمَر ليكون "تقريبًا نفس الشيء، ولكن ليس تمامًا" (بابا ١٩٩٤: ٨٦). يتضمن نَسخ المستعمَر للثقافة والسلوك والعادات والقيم المستعمِرة على كل من الاستهزاء و"تهديد" مؤكد، "لذا فإن التقليد فى نفس الوقت تشابه وتهديد" (٨٦). يكشف التقليد عن القصور فى سلطة الخطاب الكولونيالى، تقريبًا وكأن السلطة الكولونيالية، وبشكل لا يمكن تجنّبه، تتضمّن بذور فنائها.

يزعم "بابا" أنه يمكن تتبع أصل "الرجل المقلد" الذى يظهر فى كتابة "ماكولاى" عبر أعمال "كيبلنج"، و"فورستر"، و"أورويل"، و"نايبول"، وهو تأثير "ممارسات تقليدية أدبية كولونيالية معيبة، إن أُضفى فيها على المرء الصفة الإنجليزية فليس معناه بالتأكيد أن يكون إنجليزيًّا" (١٩٩٤: ٨٧).

عواقب هذه الدراسات ما بعد الكولونيالية عميقة إلى حدٍّ ما؛ لأن ما يظهر عبر هذا العيب فى السلطة الكولونيالية هو الكتابة، أى كتابة ما بعد الكولونيالية، التى "يهدد" تناقضها السلطة الكولونيالية. تهديد التقليد لا يكمن فى إخفاءه لهويّة ما حقيقية خلف قناعه، ولكنه يأتى من رؤيته " المزدوجة التى تعطل سلطة الخطاب الكولونيالى أيضًا بالإفصاح عن تناقضه" (٨٨). "تهديد" الكتابة الما بعد الكولونيالية إذن لا ينشأ بالضرورة من نوع ما من معارضة آلية للخطاب الكولونيالى، ولكن يأتى من هذا التعطيل للسلطة الكولونيالية، من حقيقة أن تقليدها هو أيضًا استهزاء ممكن. بينما يعتبر مفسّر "ماكولاى" أو رجل "نايبول" "المقلِّد" (الذى سيُتناول فيما

بعد) أهدافًا ملائمة لتسلسل الرئاسة الكولونيالى، فهم أيضا تابعون كولونياليون "غير ملائمين"، لأنه ما يُستثار للحركة فى سلوكهم هو شيء ربما يتجاوز فى النهاية سيطرة السلطة الكولونيالية. إنّ "عدم الملائمة" هذا يزعج الطابع العادى للخطاب السائد نفسه. لا يأتى المسرح المتأصل فى التقليد عندئذٍ من المقاومة العلنية، ولكن من الطريقة التى يشير بها هو باستمرار إلى هويّة ليست تمامًا مثل المستعمِر. تعنى هذه الهويّة للتابع الكولونيالى - "تقريبًا نفس الشيء ولكن ليست بيضاء" (٨٩) - أن الثقافة الكولونيالية دائمًا متمرّدة، بصورةٍ محتملة واستراتيجية.

يمكن أن يكون التقليد ازدواجيًّا ومتعدد الطبقات. فى روايته "الرجال المقلدون (The Mimic Men)" يفتتح "فى إس نايبول" بوصفٍ دقيق لتعقيد التقليد عندما يصف صاحب البيت:

> دفعتُ إلى السيد شايلوك ثلاثة جنيهات أسبوعيًا من أجل غرفة طويلة، متعددة المرايا، على شكل الكتاب، وبها دولاب يشبه الكفن. وبالنسبة للسيد شايلوك، الذى يتلقّى فى كل أسبوع ثلاثة جنيهات، خمس عشرة مرة، والذى يمتلك عشيقة، وحُلاّت مصنوعة من قماش شديد النعومة حتى شعرت أننى يمكننى أن آكله، لم يكن بوسعى سوى أن أعجب به....فكرت أن السيد شايلوك بدا مميّزًا، كمحامٍ أو رجل أعمال أو سياسى. كان لديه عادة تحسس شحمة أذنه مميلاً رأسه ليستمع. فكرت أن هذه إيماءة جذابة؛ فقلّدها. علمت بأحداث جديدة فى أوروبا؛ عذبتنى. ورغم أنى كنت أحاول أن أعيش على سبعة جنيهات أسبوعيًّا قدّمت إلى السيد شايلوك شفقتى التامة والصامتة.

(نايبول ١٩٦٧: ٧)

تكشف هذه الفقرة التهكمية بشكل عميق عن الطريقة التى بها يعمل كل من **الهيمنة** والتقليد. رغم أن العنوان يشير إلى استخفافٍ بالميل إلى محاكاة المستعمِر، يظهر تعقيد التقليد وتمرده الممكن فى هذه الفقرة. فالراوى لا يقلّد فقط عادات المالك، ولكنه يقلد شعور أوروبا ما بعد الحرب بالذنب بخصوص اليهود، الذنب الذى يترسّخ أيضًا فى الألفة الثقافية مع تضمينات اسم "شايلوك" (اليهودى الذى طلب وفاء الدين برطل من اللحم البشرى فى "تاجر البندقية" لشكسبير). إنه يُشجّع على تقليد الشعور بالشفقة نحو الذى يستغلّه. ولكن السخرية نفسها فى الفقرة تشير إلى العكس، استهزاء تحت السطح؛ ليس استهزاءً بشايلوك ولكن بعملية الاستعمار بكاملها التى يتم تمثيلها فى تقليد الراوى وفهمه الثقافى. لهذا فإن تقليد الذات المابعد كولونيالية من المحتمل أنه يزعزع دائمًا استقرار الخطاب الكولونيالى، ويخلق مساحة كبيرة من عدم اليقينية السياسية والثقافية فى بنية السيادة الإمبريالية.

للاستزادة: بابا ١٩٩٤؛ بارى ١٩٨٧.

miscegenation

تزاوج الأجناس: تزاوج الأجناس، الاتحاد الجنسى بين أعراق مختلفة، خاصة البيض مع السود (قاموس أكسفورد للإنجليزية)، لطالما أرّق المستعمِرين الأوروبيين وأحفادهم من المستوطنين (انظر: **أبارتايت**). استبدّت بالممارسة الكولونيالية أفكار بشأن ثمرات مثل هذه الاتحادات، خاصةً تلك المناطق التى صيغ فيها الأسود والأبيض أيضًا فى تراتبية هرمية كعبدٍ وحر. طوّر مالكو العبيد فى القرن التاسع عشر نظام مصطلحات واسعًا للتقسيمات المتنوعة للخلط الناتج عن تزاوج الأجناس. المستعمرون الفرنسيون على سبيل المثال، طوّروا ما لا يقلّ عن ١٢٨ درجة مختلفة من صبغة اللون ليفرّقوا بين أطفال علاقات الأجناس المختلطة. ولأن الإبقاء على اختلاف قطعى بين الأوروبيين والآخرين، المستعمِرين

والمستعمرين، كان شديد الأهمية للسيطرة العسكرية والإدارية، أثار تزاوج الأجناس شبحًا ثابتًا لزعزعة الاستقرار الإيديولوجي (وأحيانًا الخارجي) للقوة الإمبريالية. ولكن، كما أشار منظّرون مثل "بابا"، فالعملية الفعليّة للإصرار على الاختلاف العرقي ربما تخفي افتتانًا خفيًّا وعكسيًّا، لأن المستعمِر يرى **ازدواجًا** مهدّدًا في الطرق التي يكون بها المستعمَر مشابهًا له وغير مشابه له معًا. وكما حاجج بعض النقاد، فإن الخوف من تزاوج الأجناس ينبع بالتالي من الرغبة في الإبقاء على الفصل بين **المتحضّر والهمجي**، ولكن هذه الثنائية تخفي وراءها حنينًا عميقًا يُوقف فكرة الاعتمادية الحتمية لأحدهما على وجود الآخر.

يعبّر واحد من المنظّرين الأوائل **للعِرق**، هو "جوبينو"، عن هذا التناقض في مقاله الطويل والمؤثر "بحث في انعدام التساوي بين الأعراق البشرية **essai sur l'inegalite des races humaines**" مؤكّدًا، كما يلاحظ "روبرت يانج"، أن هناك ملمحًا إيجابيًّا وكذلك سلبيًّا للاختلاط العرقي الذي "يتّفق مع النزوع الثابت للإيجابي أن يتمازج مع السلبي، النمو مع الانحطاط، الحياة مع الموت" (يانج ١٩٩٥: ١١٥). يلاحظ "يانج" أيضًا أنه في هذا الصدد يتطلّع "جوبينو" للأفكار الحديثة بخصوص نزعة المكبوت اجتماعيًّا للعودة رمزيًّا، مستشهدًا بطرح "ستاليبراس" و"وايت" أن "الكراهية دائمًا ما تحمل طابع الرغبة. هذه النطاقات الوضيعة، التي في الظاهر يتم لفظها بصفتها "الآخر" تعود كمواضع النوستالجيا والحنين والافتتان" (ستاليبراس ووايت ١٩٨٦: ١٩١). وبشكل متناقض، عندئذٍ يتم رؤية العِرق كعلامة الحضارة، والنقاء العرقي كشرطها المسبق الأهم، ولكن إذا كانت الحضارة يجب أن تُنشر، فالطريق إلى إحداهما يجب أن يقود إلى انحدار الأخرى. أي أنه، كما عبّر عنه "جوبينو"، "إذا كان اختلاط الدم، إلى مدى معين، مفيدًا لجماعة البشر، إذا راعوه وأجلّوه، فهذا فقط على حساب الجنس البشري نفسه، الذي يُعاق نموّه، ويمتهن، ويُضعف، ويهان في أشخاص أبنائه الأكثر نبلاً" (جوبينو ١٨٥٣-٥: ١، ٤١٠، ترجمة يانج).

للاستزادة: جوبينو ١٨٥٣-١٨٥٥، ١٨٥٦؛ يانج ١٩٩٥.

modernism and post-colonialism

الحداثة وما بعد الكولونيالية: الحداثة هى حركة أوروبية فى القرن العشرين فى الفنون الإبداعية التى سعت إلى الانفصال عن التقاليد السائدة فى فن القرن التاسع عشر، مثل الواقعية، والسردية الخطية، والمنظور، والنغميّة. ورغم أن الحداثة عادةً ما تُعرّف كحركة أوروبية، فلقد حاجج البعض بأن التقابل مع الثقافات الإفريقية فى فترة ما يسمى "التكالب على إفريقيا" لسنوات العقدين ١٨٨٠ و ١٨٩٠ كانت شديدة الأهمية لتطور الجماليات الحداثية. بينما كانت القوى الأوروبية مشغولة فى قمع الثقافات "الهمجية" بعنف فى إفريقيا، كانت تصدّر إلى أوروبا كغنيمة الكشف عن رؤية بديلة للعالم فى شكل أقنعة ونقوش وحُلى إفريقية – أعمال يدوية كانت غالبًا ما تخزّن فى أقباء المتحف حتى تم عرضها فى العقود الأولى للقرن العشرين. هذه الأعمال الإفريقية، مع تلك الأعمال التى تنتمى إلى ثقافات أخرى مما تسمّى "بدائية"، مثل ثقافات بابوا غينيا الجديدة، وجنوب المحيط الهادى، وهنود أمريكا الشمالية، والإنيويت، كانت تُرى كمنتجات لمجتمعات محفوظة فى الزمن، عاكسة عفويّات بدائية ووطنية أصلية مشتركة بين كل الناس، أظهرَ فنّهم "مرحلة" فى تطوّر الفن "المتحضّر".

وعلى الرغم من ذلك، منذ بدايتها صاحبت وجهة النظر الإثنوغرافية تلك رؤية أكثر خوفًا وتعقيدًا نُظر فيها للفن البدائى بوصفه شكلاً تعبيريًا عن الآخر، الجانب المظلم من الرجل الأوروبى الذى ربما تُعدّ حضارته بالتالى مجرد قشرة زائفة. هذا الخوف يُعبّر عنه فى أعمال مثل "قلب الظلام" لكونراد، و"الإله المتوحش (Savage God)" لييتس. ولكن فى رد فعل فنانين بتنوّع "جارى"، و"ريمبود"، و"أرتود"، و"لورانس"، و"بيكاسو"، صِيغَ نقد أكثر راديكالية خضعت فيه مزاعم الفن الأوروبى بالصلاحية الكونية للمساءلة وانكشفت فيه مزاعم أوروبا بكونها حضارة فريدة عن قشرة زائفة تعلو وحشية "كونية" أعمق. ويبدو أن هذا

الرأى صار مُبرّرًا عندما انهارت مزاعم أوروبا فى القرن التاسع عشر بالتحضّر أمام رعب التدمير الشامل الذى خلّفته الحرب العالمية الأولى.

للاستزادة: براى وميدلتون ١٩٧٩؛ آيستنسن ١٩٩٠؛ فوكيما ١٩٨٤؛ روزفين ١٩٦٨؛ سميث ١٩٩٢؛ ويستون ١٩٩٦.

modernity

الحداثة: يُردّ مصطلح "حديث" (**modern**) إلى المصطلح اللاتينى **modernus** اخر القرن الخامس الميلادى، الذى كان يستخدم ليميّز رسميًّا الحاضر المسيحى عن الماضى الرومانى، الوثنى. استخدم "حديث" فى الفترة القروسطية ليميّز المعاصر عن الماضى "القديم". ولكن "الحداثة **modernity**" صارت تعنى ما هو أكثر من "هنا والان": إنها تشير إلى أشكال التنظيم الاجتماعى التى ظهرت فى أوروبا من القرن السادس عشر تقريبًا وامتد تأثيرها فى أنحاء العالم فى أعقاب الاستكشاف والاستعمار الأوروبى. ثلاثة تحوّلات ثقافية خطيرة حدثت حوالى عام ١٥٠٠ – اكتشاف "العالم الجديد"، والنهضة الأوروبية، والإصلاح الدينى فى أوروبا – أصبحت بحلول القرن الثامن عشر تشكّل "مستهل الحقبة التى بين الأزمنة الحديثة والعصور الوسطى" (هابيرماس ١٩٨١: ٥). شهد ظهور التنوير الفرنسى تطوّر فكرة كون الحداثة فترة مميّزة ورفيعة المنزلة فى تاريخ الإنسانية، فكرة أصبحت معتادة بينما الأجيال المتتابعة ترى "حاضرهم" الخاص يتمتع بمكانة بارزة فى العصر الحديث. وأثناء تمدّد القوة الأوروبية، أصبح هذا الحس المتعلق بتفوق الحاضر على الماضى مترجَمًا إلى حسٍ بالتفوق على مجتمعات وثقافات زمن ما قبل الزمن الحديث، والتى كانت "حبيسة" الماضى – الشعوب البدائية وغير المتحضرة التى صار إخضاعها و"إدخالها" فى الحداثة حقًّا والتزامًا على القوى الأوروبية.

لهذا فإن مفهوم الحداثة مهم بالنسبة لظهور **الخطاب الكولونيالى**. الحداثة تدور بشكل أساسى حول الغزو، "التنظيم الإمبريالى للأرض، وتهذيب الروح، وخلق الحقيقة" (تيرنر ١٩٩٠: ٤)، **خطاب** مكّن من تنظيم واسع النطاق للهويّة الإنسانية داخل أوروبا ومستعمراتها. يتزامن ظهور الحداثة مع ظهور **المركزية الأوروبية** والسيادة الأوروبية للعالم المتحققة من خلال التوسع الإمبريالى. بتعبير آخر، ظهرت الحداثة تقريبًا فى نفس الوقت الذى بدأت فيه الأمم الأوروبية فى تصوّر علاقتها المهيمنة على العالم غير الأوروبى وبدأت فى نشر سيطرتها من خلال **الاستكشاف** و**علم الخرائط** و**الاستعمار**. صاغت أوروبا نفسها بوصفها "حديثةً" وما هو غير أوروبى بوصفه "تقليديًّا"، و"سكونيًّا"، و"قبل تاريخى". أصبح فرض النماذج الأوروبية للتغيير التاريخى أداةً تم بها إنكار أى ديناميكية داخلية أو قابلية للتطور بهذه المجتمعات.

يتضمّن فهم الحداثة كخطاب وليس كحقبة رؤيتها مميّزة بفجوات رئيسية تفصل المؤسسات الاجتماعية الحديثة عن الأنظمة الاجتماعية التقليدية. يحدد "جيدينز" ثلاث فجوات: سرعة سير التغيّر، ومجال التغيّر، وطبيعة المؤسسات الحديثة. تسبّب قدوم التكنولوجيا المتنوّعة فى سرعة تغيّر متسارعة دائمًا، وأتى مجال هذا التغيّر ليؤثّر على كل العالم (جيدينز ١٩٩٠: ٦). الكثير من الأشكال والعمليات الاجتماعية لا توجد فى مجتمعات ما قبل الحداثة: الدولة القومية، الاعتماد على مصادر طاقة غير حية، تسليع المنتجات، وعمالة الأجر، والتعليم الرسمى، وعلمنة القيم والعادات، وغلبة الأشكال الحضرية للحياة. هذه الاختلافات تميّز الحداثى عن ماضى ما قبل الحداثة، ولكنها أيضًا تميّز أوروبا المستعمِرة عن الثقافات المستعمَرة وبالتالى تصبح مصدر سوء التفاهم العميق والشعور بالغربة.

بالإضافة إلى تميّز المؤسسات الاجتماعية الحديثة، والعمليات المعززة الكثيرة الأخرى التى تصاحبها، يمكن تمييز الحداثة بالتطورات فى الفكر الفلسفى. بشكل فعّال، أنهى مفهوم الحداثة كفترة متفوّقة على الماضى، مدعومًا كما كان

باستبدال العقل البشرى العقلانى المستقل بالعناية الإلهية، توفير التراث ومهّد الطريق لمشروع التنوير الفلسفى لتطوير "تنظيم عقلانى للحياة الاجتماعية اليومية" (هابيرماس ١٩٨١: ٩). وبالطبع عززت هذه السمة الخاصة بالفكر التنويرى بدورها فرضية المرجعية الثقافية الأوروبية فى الوقت الذى انتشر تأثيرها فى كل أنحاء العالم. افتُرض أن العلم والعقلانية هما الطريق الوحيد الممكن للوعى الحديث، وعُدّت المؤسسات الاجتماعية الحديثة (أى الأوروبية) عندئذٍ، ولا زالت تُعدّ، بأنها تخلق "فرصًا أعظم بكثير للبشر للتمتّع بوجودٍ آمنٍ ومجزٍ وأكثر من أى نظام من أنظمة ما قبل الحداثة" (جيدينز ١٩٩٠: ٧).

أصبحت العقلانية ملمحًا أساسيًّا للفكر "الحداثى" حتى أن أصلها كشكل أوروبى للتفكير بشكل خاص كان قد تم نسيانه بحلول الوقت الذى سادت فيه أوروبا العالم فى القرن التاسع عشر. أصبحت الحداثة مرادفة للسلوك "المتحضر" وتبريرًا آخر لـ "مهمة التمدين" للإمبريالية الأوروبية. اعتبر "فيبر" بشكل خاص العقلانية مكوّنًا أساسيًّا للتحديث، ولكن بالنسبة له، كانت أيضًا مدخلاً لغموضه. يجلب التحديث معه احتمالات جديرة بالاعتبار: تقلّص المعنى ذو الوجه الواحد، الصراع اللانهائى للقيم الشّركيّة (**polytheistic**)، والتهديد بتقييد البيروقراطية. تجعل العقلانية العالم مرتبًا وجديرًا بالثقة، ولكنها لا تستطيع أن تجعل للعالم معنى. إذا كان "فيبر" محقًّا، سيشير هذا إلى أن الإمبريالية ليست فقط مظهرًا رئيسيًّا لبزوغ الحداثة وارتباطها بصورة الذات الأوروبية العدوانية، ولكنها أيضًا تخلق الظروف الثقافية للتعطيلات (الما بعد كولونيالية) التى تجلبها الحداثة إلى المجتمع الأوروبى.

يستنطق النقاش المعاصر العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة. يرى منظرون مثل "هابيرماس" الحداثة كمشروع غير منتهٍ و"ما بعد الحداثة" ببساطة كمرحلة من الحداثة، بينما يرى آخرون ما بعد الحداثة كعلامة لتذويب الحداثة. ربما أيضًا توصف ما بعد الحداثة بأنها تقدّم مجموعة مختلفة من الانقطاعات عن

الحداثة. على أى حال، يبدو أن الثورة فى كل من التنظيم الاجتماعى والفكر الفلسفى، والتوسّع الجغرافى الذى تضمّنته الحداثة، سيبقيان من الملامح الجوهريّة الرئيسيّة للحياة الاجتماعية فى الأزمنة المعاصرة.

للاستزادة: جيدينز ١٩٩٠؛ هابيرماس ١٩٨١، ١٩٨٧؛ تيرنر ١٩٩٠.

mulatto

خِلاسى: من الكلمة الإسبانية التى تعنى "بغل صغير" (١٥٩٥)، مشيرةً إلى ذريّة أوروبي(ة) مع زنجي(ة) (قاموس أكسفورد للإنجليزية). يستخدم المصطلح أحيانًا بالتّبادل مع **mestizo/métisse** لتعنى مجتمعًا مخلّطًا أو مختلطًا عرقيًّا والثقافة التى يخلقها. وعلى الرغم من ذلك، فعادةً ما يقتصر استخدامها على تصنيفات تزاوج الأجناس المستخدمة فى خطاب العبودية المتحيّز **عرقيًّا**، خاصةً للإشارة إلى عبدٍ نصفه أبيض.

N

nation language

لغة قومية: مصطلح "إدوارد كاماو بريثويت" لوصف الأشكال المحدّدة ثقافيًّا للإنجليزية الكاريبية. يرى "بريثويت" اللغة القومية متأثرةً بشكلٍ كبير بالإرث الإفريقى فى الثقافات الكاريبية، ويؤكّد أنه بينما اللغة المستخدمة فى جامايكا، على سبيل المثال، ربما تكون الإنجليزية باعتبار ملامحها المعجميّة، "فى نبراتها، وإيقاعها، وجرْسها، وطقطقات صوتها، فهى ليست الإنجليزية، حتى إذا كانت الكلمات، عندما تسمعها، ربما تكون إنجليزية بدرجةٍ أقل أو أكثر" (بريثويت ١٩٨٤: ٣١١). يشير "بريثويت" أن هذه اللغة هى نتيجة خبرة ثقافية معيّنة عندما يقول:

> **إنها لغة إنجليزية ليست بالقياسية، المحمّلة بالمعنى، والمتعلّمة، ولكنها إنجليزية ذات حساسية وخبرة سريالية غامضة، كانت دائمًا هناك وتأتى الآن بشكل متزايد للسطح وتؤثّر على إدراك الشعب الكاريبى المعاصر.**

(بريثويت ١٩٨٤: ٣١١)

يتجشّم "بريثويت" عناء تمييز اللغة القومية عن "اللهجة"، التى، كما يؤكد، يُظنّ أنها "إنجليزية رديئة"، نوع الإنجليزية المستخدم فى الكاريكاتير والباروديا. هذا مشابه لتأكيد عدد من لغويى ومنظّرى ما بعد الكولونيالية أن كل لغة هى محلية ومتغايرة و"متنوّعة" وأن مفهوم الإنجليزية القياسية هو صياغة لبلاغة إمبريالية على الدوام تفصل "المركز" عن "الهامش". مثل هذه الإنجليزية القياسية تهدمها اللغة

القومية والتى هى "مثل عواء أو صيحة أو مدفع رشاش أو رياح أو وحدة. إنها أيضًا مثل البلوز the blues" (٣١١). اللغة القومية مبنيَة فى المقام الأول على تراث شفاهى. اللغة مبنية على الصوت بقدر ما هى مبنية على الأغنيّة، كون الضوضاء التى تصنعها جزءًا من المعنى. وبالتالى فالطبيعة الجماعيّة للّغة مهمة، "الضوضاء والأصوات التى يُصدرها من يصدرها يُستجاب لها من طرف الجمهور ويتم إعادتها" (٣١٢). ولذلك فاللغة القومية ظاهرة حية وديناميكية ومتغيرة، ليست مجرّد بنية لغوية. إنها شيء ما يفعله الناس والبيئة الجوهرية للّغة هى بأهمية النطق.

للاستزادة: بريثويت ١٩٨٤

nation/nationalism

أمّة/ قومية: فكرة الأمّة الآن ثابتة بشكل راسخ فى المخيّلة العامة، وشكل الدولة التى تدل عليها مقبول بشكل واسع للغاية حتى إنه من الصعب إدراك مدى حداثة اختراعها. فى عام ١٨٨٢، شعر المستشرق الفرنسى "إرنست رينان" مخاطبًا جمهورًا فى السوربون فى محاضرة بعنوان "ما هى الأمة؟"، بأنه من الضرورى أن يذكّر جمهوره بالبدايات التاريخية لفكرة الأمة:

> **الأمم...شيء ما جديدٌ إلى حدٍّ ما فى التاريخ. كانت غير مألوفة بالنسبة للعصور القديمة؛ إذ لم تكن مصر والصين والكلدانية القديمة أممًا بأى حالٍ من الأحوال. كانوا جماعات كبيرة يقودها "ابن الشمس" أو "ابن السماء". ولم يكن هناك فى مصر ولا الصين مواطنون بهذا المعنى. العصور القديمة الكلاسيكية كان بها جمهوريات وممالك ذاتية الحُكم**

وكونفدراليات لجمهوريات محلية وإمبراطوريات، ولكن لا يكاد يمكن القول إنه كان بها أمم بفهمنا للمصطلح.

(مقتبس من بابا ١٩٩٠: ٩)

يتتبع "رينان" ظهور الدولة القومية حتى انحلال الإمبراطوريات الكلاسيكية والقروسطية، معيّنًا موضع أصلها الثقافى فى البيئة السياسية والاجتماعية الأوروبية على وجه التخصيص. حقيقة إن هذه الأمم كانت ولا زالت تكوينات غير مستقرة بشكل عميق، ومن الممكن عادةً أن تنحلّ إلى تقسيمات فرعية لعشيرة، أو "قبيلة"، أو لغة، أو جماعة دينية، ليس شيئًا جديدًا، والميل الزائف لإيعاز هذه الحالة غير المستقرة إلى مناطق أو شروط ("البلقنة"، "العالم الثالث"، "الدول النامية") يظهر فى المناقشة المعاصرة للأسئلة القومية.

كما كان مفكرون أوائل مثل "رينان" واعين، فالأمم ليست كيانات "طبيعية" وعدم استقرار الأمة هو النتيجة التى لا يمكن تجنّبها لطبيعتها كبناء اجتماعى. إن خرافة فكرة القومية **nationhood**، مقنّعة بالإيديولوجيا، تديم النزعة القومية **nationalism**، والتى يتم فيها توظيف محدّدات معيّنة لخلق مفاهيم استثنائية ومتجانسة للتقاليد القومية. عادةً ما تفشل دوال المجانسة هذه فى تمثيل تنوّع المجتمع "القومى" الفعلى الذى تزعم أنها تتكلم له، وعلى مستوى الممارسة، دائمًا ما تمثّل وتدعّم مصالح جماعات القوى السائدة داخل أى تكوين قومى.

بالتالى فإن بُنى الأمّة مَواقعُ فعّالة للسيطرة والسيادة داخل المجتمع الحديث. ويؤكّد هذا أيضًا حقيقة أن خرافة "التراث القومى" يتم توظيفها ليس فقط لشرعنة الفكرة العامة لجماعة اجتماعية ("شعب")، ولكن أيضًا لصياغة فكرة حديثة للدولة القومية، والتى فيها كل وسائل قوة الدولة (على سبيل المثال، التنظيمات العسكرية والبوليسية للدولة، والسلطة القضائية، والهرميّات الدينية، والأنظمة التعليمية، والمجالس أو المنظمات السياسية) يتم تصنيفها وشرعنتها بوصفها التعبيرات

"الطبيعية" لتاريخ وثقافة قوميين موحدَين. يعلّق "تيموثى برينان" على هذا الانهيار الحديث لمفهومى الأُمة والدولة القومية قائلاً:

> **بالنسبة للـ"أمة" فهى محددة تاريخيًّا وعامة. وكمصطلح فهى تشير إلى كل من الدولة القومية الحديثة وشيء ما أكثر قدمًا وإبهامًا – "natio" – مجتمع محلّى، سكن، عائلة، حالة من الانتماء. غالبًا ما يتم حجب التمييز من قِبل القوميين الذين يسعون لوضع بلدهم فى "ماضٍ سحيق"، حيث لا يمكن مساءلة استبدادها.**

(بابا ١٩٩٠: ٤٥)

الخلط بين فكرة الأمة من جهة وممارسة الدولة القومية وقوتها من جهة أخرى يجعل القومية واحدة من أشد القوى فى المجتمع المعاصر. إنها أيضًا تجعلها مسرحًا شديد الإثارة للنزاع، تتصادم فيه أفكار تقرير المصير والحرية والهويّة والوحدة مع أفكار القمع والقهر والسيادة والاستبعاد.

ولكن بسبب كل ما تثيره من نزاع، وصعوبة تنظير الأمر بشكلٍ كاف، تبقى هى أشد القوى عنادًا فى سياسات القرن العشرين. وثبت أن اقتلاعها شديد الصعوبة حتى داخل الحركات الموجّهة عالميًّا مثل الماركسية، على الأقل فى الشكل الستالينى الذى ظهرت به فى الاتحاد السوفيتى ودوله التابعة. ربما أن الأمر ليس اعتباطيًا أن "ستالين" نفسه كان خبيرًا بما يسمى "مسألة القوميات"، وأنه كان من أكثر أنصار قمع "الاختلافات القومية" قسوةً، رغم انتمائه هو نفسه للأقليّة من أصل جورجى، وليس ما يُسمى روسيا العظمى.

يمكن رؤية العملية المعقّدة والقوية لفكرة الأمة أيضًا فى الظاهرة الكبيرة للقرن العشرين وهى الرأسمالية العالمية، حيث تُبقى "السوق الحرة" بين الأمم، موجزة فى صورة ظهور الشركات متعددة الجنسيات، على علاقةٍ معقّدة وإشكالية

مع فكرة الأمم كتكوينات طبيعية وغير قابلة للتغيير مبنيّة على القيم الجمعية المشتركة (انظر: **العولمة**). تتطلب الأمم الحديثة مثل الولايات المتحدة، بتكوينها متعدّد الإثنيّات، قبول إيديولوجية قومية شاملة **(in pluribus unum)**. ولكن الرأسمالية العالمية أيضًا تتطلب أن يكون الفرد حرًّا ليعمل فى عالم اقتصادى يعبُر هذه الحدود والهويّات ويُبطلها. التوترات بين هذين الدافعين، بزيادتها سريعًا بينما الاتصالات الحديثة تجعل الاتصال العالمى حقيقة يومية، هى من بين أهم القوى فى العالم الحديث، ولا تزال غير محسومة.

للأمم والقومية أهمية بالغة فى تشكيل الممارسة الكولونيالية. كما يقول "هوبسن":

> **لعلّ الكولونيالية، حيث تتكوّن من هجرة جزء من أُمة لأرض أجنبية خالية أو قليلة السكنى بالناس، ومهاجرين يحملون معهم كافة حقوق المواطنة فى بلدهم الأم...تعدّ توسعًا حقيقيًّا للقومية.**

(هوبسن ١٩٠٢: ٦)

كان "هوبسن" يفسّر الظهور الاقتصادى لـ **إمبريالية** أواخر القرن التاسع عشر، ولكن الرابط بين الأمة والتوسّع أقدم بكثير – إذ بالإمكان التدليل على أن ظهور الدولة القومية واقتصاديات الرأسمالية الإمبريالية لأوروبا ما بعد النهضة يتعذّر فصل إحداهما عن الأخرى. ومما يقبل الجدل أيضًا أنه بدون توفير مصدر موسّع جدًا من الإمداد لمقاييس التبادل الأوروبى السائدة (الذهب والفضة) فى العالم الجديد، فالتطوّر السريع للمشروعات التجارية بعيدة المدى فى فترة النهضة ما كان ليحدث. فى النهاية، أحدثت هذه التجارة كذلك طلبات على التصنيع، وتم توريد المواد الخام لهذا التوسع بواسطة الاقتصاديات الجديدة للعالم المستعمَر، فى صورة المزارع والمناجم التى أمدّت حركة التصنيع فى أوروبا بما تحتاجه.

هذه القصة المعقدة التى أتت هنا، بالطبع، مبسّطة بشكل كبير، أصبحت أساسًا لقصة عملت على تعزيز مصالح الطبقات التجارية الجديدة والتى طلبت تكوينات اجتماعية جديدة، أدّت إمّا إلى تكامل الأشكال الأقدم (الممالك المحلية، دول المدينة **city-states**، أو اتحادات المدينة) أو تطوير أشكالٍ جديدة (جمهوريات أوليغاركية وراديكالية) لتمثّل مصالح الطبقات التجارية الجديدة التى حلّت ثروتها، مستمدّة من التّجارة البعيدة مع المستعمرات، محل قوة الأرستقراطيات الإقطاعية القديمة وتحدّتها. طلبت هذه الكيانات "القومية" الجديدة قصة قومية جديدة "قصة الأُمة" التى أصبحت منتشرة عبر "مجتمعات متخيّلة" من متحدثين ومستمعين (أو كتّاب وقرّاء) (أندرسون ١٩٨٣).

أعلن فكر التنوير الفرنسى عن تحولٍ فى نظرية "الأمة" – تحوّل سعى إلى نقل شرعية الدولة القومية الحديثة فى نظرية "الشعب" – تحوّل مبنى على فكرة مجموعة كونيّة من المبادئ ("حقوق الإنسان") وليس على أصول تاريخية وخرافية. فى شكلها الدقيق، كان الدافع لخلق مثل هذه الرؤية الكونية هو دافع متجاوز للقوميات ويمكن رؤية نزعته الثورية لعبور الحدود فى آثار التفكير التنويرى على أممٍ كثيرة فى أوروبا والأمريكتين فى القرن الثامن عشر. رغم رد الفعل المحافظ الذى بدأ فى كل أنحاء أوروبا بعد هزيمة "نابليون"، والمحاولات المتنوّعة لإحياء الأنظمة الملكية التقليدية، فالدول التى ظهرت كانت بطرق متنوعة مبنيّة على مفهوم حديث لـ "دولة القوة (**state-power**)" وليس الأفكار التقليدية للسلطة المتوارثة مثل الحق الإلهى للملوك. حتى أنظمة الحكم الاستبدادية مثل بروسيا الحديثة ربطت فكرة رمز السلطة التقليدى والسائد ("ملك" أو "إمبراطور") ببيروقراطية دولة حديثة وفعّالة للغاية، وبالتمكين، من خلال هذه البيروقراطية، لمصالح الدولة والتى يتم رؤيتها كتجريد وليس كإقطاعة شخصية.

وبالعكس، فى فرنسا خلال الجمهوريتين الثانية والثالثة، كانت فكرة الإرادة الشعبية تعتمد بشكلٍ كبير، ليس على إعلان الكفاح من أجل الحقوق الإنسانية

الكونيّة، وإنما على رؤية قومية للقوة والتوسّع العالمي. مثلما لاحظ "رينان"، على الرغم من أن الأمم ظهرت فقط بعد انهيار الفكرة القروسطية والكلاسيكية للـ imperium (إمبراطورية)، فمما يدعو للسخرية أن الأمم البازغة حديثًا لعالم ما بعد النهضة هي التي بدأت الشكل الجديد والمستعمِر لإمبريالية القرن التاسع عشر. أصبحت الإمبريالية الآن امتدادًا في العالم الأوسع لإيديولوجية التكوين "القومي" المبنى على الدوال الموحّدة للّغة والعِرق.

ومما له مغزى أن بقية آخر الإمبرياليات القروسطية، الجزء النمساوى المجرى للإمبراطورية الرومانية المقدّسة السابقة، واصلت سيرها في الاتّجاه المضاد، لأنه كان يُعتدى عليها بشكلٍ متزايد من الداخل، بطلبات هؤلاء الذين تمنّوا أن يطوّروا كيانات سياسية مبنيّة على قوميات معرّفة عرقيًّا ولغويًّا. على الجانب الآخر، كانت إمبرياليات النصف الثاني من القرن التاسع عشر تعبيرات عن الحاجة لإنتاج خرافات مترابطة موحّدة داخل مفردات الواقع المتغايرة والمعقّدة للدول القومية في آخر القرن التاسع عشر (مثل إنجلترا، وفرنسا، وألمانيا [بروسيا]، وروسيا... إلخ.) لمنع عودة ظهور التقسيمات الأقدم المبنية على المفاهيم الأولى للـ **natio** أو لمقاومة ظهور قوى داخلية جديدة مسببة للخلاف، مبنيّة على نظريّات الطبقة. هذه الإمبرياليات كانت معتمدة بشكلٍ مطلق على الرؤية التوسّعية التى رأت وطن "الأمة" كمركز لتكوينٍ أكبر والتى عرّفت نفسها على وجه التخصيص بأنها تعارض الاختلاف الذى مثّله هذا "الآخر". بهذا المعنى، كما عبر عنه "تيموثى برينان":

> **رغم أن [القومية] كإيديولوجية...أتت من الدول الإمبريالية، فهذه الدول لم تكن قادرة على صياغة طموحاتها القومية الخاصة حتى عصر الاستكشاف. الأسواق التى أصبحت ممكنة عن طريق الاختراق الإمبريالى الأوروبى حثّت على بناء الدولة القومية فى الوطن. الذى دفع نحو القومية الأوروبية هو**

ما كانت أوروبا تفعله فى أراضيها الخاضعة والنائية. "الفكـــرة القومية" بمعنى آخر ازدهرت فى تربة الغزو الأجنبى.

(بابا ١٩٩٠: ٥٩)

أثناء أواخر الفترة الإمبريالية كانت الغَلبة لفكرة الأمة لدرجة أنـــه بـــصورة عامة فى ضوء قومية مقاومِة أمكن لحركات مناهضة الكولونيالية فى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين أن تبرز إلى الوجود، رغم أن قـــوة القوميـــة هذه كانت هى التى دعّمت نمو **الكولونياليـــة** فى المقام الأول. وظّفـــت الحركـــات **المناهضة للكولونيالية** فكرة ماضى ما قبل الكولونيالية لتحشد معارضتها عبر حسٍ من الاختلاف، ولكنها وظّفت هذا الماضى ليس لإعادة صياغة الحالة الاجتماعية ما قبل الكولونيالية ولكن لتوليد دعمٍ لصياغة دول ما بعد كولونيالية قومية مبنيّة علـــى النموذج القومى الأوروبى. مثلما أتت الدول القومية الأوروبية الحديثة إلى الوجـــود فى أعقاب انحلال الأشكال الإمبريالية القديمة للعالم الكلاسيكى والقروسطى، كذلك فإن الإمبراطوريات الكولونيالية التى صاغتها هذه الأمـــم الحديثـــة كانـــت إذ ذاك خاضعة لمقاومةٍ داخلية مشابهة وطلبٍ للانفصال مبنى علـــى صـــياغة الكيانـــات القومية والصياغات القومية الثقافية.

ليست هذه مجرد حقيقة ساخرة، بل هى أيضًا تشير إلى أن أسس **دولـــة مـــا بعد الكولونيالية** كانت هى نفسها أقل راديكالية بكثير مما اعتقد أنصارها الأوائـــل، وأن مدى دمجهم لنماذج ومؤسسات مبنيّة على المفهوم الأوروبـــى للأمّـــة خَلَـــقَ الروابط المستمرّة التى سمحت للسيطرة **الكولونيالية الجديدة** لهذه الـــدول بالعمـــل بصورة مؤثرة. قليل من المعلّقين كانوا على استعداد للجدل فى أن هـــذه العمليـــة كانت خطأ، رغم أن "بيزل ديفيدسون" فعل هذا فى حالة إفريقيا (١٩٩٢). على أى حال، استخدام الخرافات والعواطف القومية للسيطرة والقمع والتمييز فى مواجهـــة جماعات الأقلية داخل دول ما بعد كولونيالية كثيرة كـــان موضـــوع الكثيـــر مـــن

التعليقات الحديثة، وهذه الجماعات تطالب بمكانها المميّز وتجادل من أجل تسامح أكبر وقبول للتنوّع الثقافى.

إن دور الروايات المحدودة والمتحيّزة للماضى والمتخفية كتراث قومى هوجم من الكثير من الجماعات، من بينها هؤلاء الذين يرون هذه "التقاليد القومية" محدودة بطرقٍ متنوعة، بالجندر أو الدين أو الإثنية. من الناحية العملية، من الصعب رؤية كيف يمكن للأمّة أن تتوقّف عن أن يتم توظيفها ككيانٍ سياسى محدد، يمكن بداخله لهذه المتغايرات والاختلافات الداخلية أن تُسوَّى. لعلّ الأمر لا يتعلق بما إذا كان لدينا أممٌ ولكن أى نوع من الأمم، أى، ما إذا كانت تصرّ على خرافة حصرية للوحدة القومية مبنيّة ببعض التجريد مثل العِرق والدين أو الحصرية الإثنية أو تتقبّل التعدّد، والتعدّديّة الثقافية.

للاستزادة: أندرسون ١٩٨٣؛ بابا ١٩٩٠؛ بلوت ١٩٨٧؛ بومر ١٩٩١؛ برينان ١٩٨٦؛ تشاترجى ١٩٨٦، ١٩٩٣؛ ديفيدسون ١٩٩٢؛ هوبسبوم ١٩٩٠؛ موراى ١٩٩٧؛ باركر وآخرين ١٩٩٢.

national allegory

قصة رمزية قومية: مصطلح أعطاه "فردريك جيمسون" سمعةً سيّئة فى مقاله "أدب العالم الثالث فى عصر الرأسمالية متعدّدة القوميّات". حاجَج "جيمسون" بأن:

> ما يجمع بين كل إنتاجات العالم الثالث الثقافية، وما يميّزها بشكل راديكالى من الأشكال الثقافية المماثلة فى العالم

> الأول، [هو أن] "كل نصوص العالم الثالث هي بالضرورة... رمزية وبطريقة شديدة التحديد: يجب قراءتها بوصفها ما سوف أسمّيه قصصًا رمزية قومية، حتى عندما، أو بالأحرى على أن أقــول بوجه خاص عندما، تتطوّر أشكالها من آليّات تمثيل يغلب عليها الطابع الغربي، مثل الرواية.

(جيمسون ١٩٨٦: ٦٧)

وسبب هذا، طبقًا لــ "جيمسون"، هو أن الرأسمالية لم تفصل بعــد الخبــرة الخاصة عن المجال العام كما حدث في الدول النامية. لهذا، فــ" قــصة المــصير الفردى الخاص هى دائمًا قصة رمزية للبنية المتورّطة فى مشاكل...الثقافة العامــة والمجتمع العام" (٦٧).

أثارت الطبيعة الكاسحة لهذا الزعم نقدًا قويًّا من "إعجاز أحمــد" الــذى رأى فيها نزعة إجمالية وكونية لم تضع فى اعتبارها خصوصية ثقافات العالم الثالــث. ولكن بينما "جيمسون" يعترف بأن هذا الزعم كاسح، فهو ينكر أنه زعــم شــمولى. بالأحرى، هو يصرّ على أن فرضيته هى محاولة للتدخّل فى هيمنــة نقــد العــالم الأول، محاولة لقبول طرق علاقاتية للتفكير فى الثقافة العالمية وعَــرض بعــض الطرق المتنوّعة ثقافيًّا التى تم فيها استحواذ الأشكال الثقافية والأدبية. أيًّــا كانــت مزايا زعم "جيمسون" بأن الخبرة الخاصة تُمثّل بوصفها قصةً ترمز للمصير العــام والقومى، فلقد أثارت نقاشًا مهمًّا بخصوص طبيعة القــصة الرمزيــة المــا بعــد الكولونيالية، وصياغة ثلاثة عوالم، ومساءلة الأهمية المعطــاة للأمــة أكثــر مــن التكوينات الاجتماعية الأخرى فى خبرة ثقافات العالم الثالث.

للاستزادة: أحمد ١٩٩٢؛ جيمسون ١٩٨٦.

national liberation movements

حركات التحرّر القومى: سلسلة من الحركات ظهرت فى بلدان **العالم الثالث** فى ستيّنيات القرن العشرين وضعت موضع التنفيذ المذهب اللينينى بحيث يمكن للقومية أن تكون قوة تقدميّة للتغيير الثورى داخل المجتمعات المستعمَرة أو المستعمَرة الجديدة. على الرغم من أن النظرية الماركسية أظهرت القومية بوصفها تكوينًا برجوازيًا اجتماعيًا تحتجب خلفه الرأسمالية، فإن "لينين" اعترف بضرورتها كمرحلة فى تحرير عمال العالم، من وقت مؤتمر الحزب الأول فى ١٩١٩. بحلول وقت المؤتمر الثانى للحزب فى ١٩٢٠ أوصى "لينين" كل حزب شيوعى بأن "يطلب طرد إمبرياليبه من هذه المستعمرات، ليرسخوا بين عمال دولتهم موقفًا أخويًا صادقًا نحو الشعب العامل فى المستعمرات والأمم المقهورة وليبقى على تهييج منظم بين قوات بلدهم ضد أى اضطهاد للشعوب الكولونيالية" (كونور ١٩٨٤: ٥٦).

كمتخصص فى "مسألة القوميات" بدأ "ستالين" سياسة من القمع الوحشى للطموحات القومية المشابهة للثورات المضادة فى الأراضى التابعة للاتحاد السوفيتى. ومع ذلك، بظهور التهديد الخارجى الذى وجّهته الفاشية فى الثلاثينيات، قام بصياغة مزيج إيديولوجى جديد من الطبقة العاملة، والأمة، والدولة، فى نداء لمقاومة قومية متّحدة لتهديد الغزو الفاشى. بعد الحرب، استمرت الأممية الثالثة **Comintern** فى تقديم دعم نشط لعدد من الحركات القومية الراديكالية فى مواضع عبر العالم، من فيتنام للجزائر، وميّزت هذه الحركات عن القومية البرجوازية الكلاسيكية باستخدام مصطلح "حركات التحرر القومية". بقيادتها من طرف مثقفين محليين ماركسيى النزعة، فهذه الحركات كانت موجزة فى أيقونات مثل "تشى جيفارا"، الثائر الأرجنتينى رفيق الثائر الكوبى "فيدل كاسترو". فى مكانٍ آخر، اعتنق سلسلة من القادة القوميين ذوى الشأن علنًا طموحات حركات التحرّر القومية

لخلق مجتمعات حرّة ولكن ثوريّة فى عالم ما بعد الكولونيالية، على سبيل المثال، "سيكو توريه" و"كوامى نكروما" فى إفريقيا، و"هو تشى منه" فى فيتنام. جذبت الحركة أيضًا عددًا من الرموز الثقافية الأهم ليظهروا فى الصراعات **المناهضة للكولونيالية** للفترة، مثل "فرانز فانون" فى الجزائر، و"أميلكار كابرال" فى غينيا بساو، و"أجستينو نيرو" فى موزمبيق (انظر: **الفانونية**).

للاستزادة: بلوت ١٩٨٧؛ كونور ١٩٨٤؛ فانون ١٩٥٩، ١٩٦٤؛ هارلو ١٩٨٧؛ ماولين ١٩٨٥؛ ميلر وآية ١٩٧١؛ ثاير ١٩٨٩.

native

وطنى أصلى: استخدام المصطلح "وطنى أصلى" لوصف السكان الأصليين القاطنين فى المستعمرات له تاريخ طويل ومتغيّر. جذر المعنى للمصطلح بمعنى هؤلاء الذين "وُلدوا فى الأرض" كان يغلب عليه، فى السياقات الكولونيالية، استخدام ازدرائى وُظّف فيه مصطلح "وطنى أصلى" لتصنيف هؤلاء الذين كانوا يعتبرون أدنى درجة بالنسبة للمستوطنين الكولونياليين أو الإداريين الكولونياليين الذين حكموا المستعمرات. أصبحت "وطنى أصلى" سريعًا مرتبطة بتلك المفاهيم الازدرائية مثل **الهمجى** أو غير المتحضّر أو الطفولى فى أسماء الجمع مثل "الوطنيين الأصليين(**the natives**)".

إن فكرة كون "الوطنيين الأصليين" أفرادًا منتمين لثقافة أقل تطوّرًا بحاجة إلى رعاية كولونيالية لإحضارها إلى الحداثة و/أو الحضارة، تغلغلت فى **الخطاب الكولونيالى**. فى الحالات التى كانت فيها الثقافات "الوطنية الأصلية" مبنية على نماذج مختلفة كليّةً، مثل ثقافات الصيد والجمع لبعض **المستعمرات الاستيطانية** أو الثقافات التى لم تشارك فى دوال النموذج الأوروبى للحضارة مثل الكتابة، والأبنية

الحجرية أو التكنولوجيا الصناعية، أصبحت فكرة "الوطنى الأصلى" جزءًا من التوصيف الداروينى للثقافة بكونها "بدائية" أو "من العصر الحجرى". النصوص الكولونيالية مليئة بهذه الأنواع من التوصيفات لثقافات متنوّعة بتنوّع ثقافات سكان أستراليا الأصليين، والمورى النيوزلنديين، والشعوب الأمريكية الوطنية بكندا، والثقافات الكثيرة لإفريقيا أو منطقة جنوب المحيط الهادى، والتى كانت أشكالها الاجتماعية والفنية المعقّدة وعالية التطوّر إما غير واضحة للنظرة الإسريالية أو كان (وأحيانًا لا زال) يتم التعتيم عليها عن عمد، بهذه التصنيفات الازدرائية.

حيث وُجدت ثقافات وصلت بوضوح، فى الأعين الأوروبية، لمستوى مرتفع من "الحضارة"، مثل الهند ومنطقة جنوب شرق آسيا، كان على الممارسة الكولونيالية أن تفسّر هذه كحضارات "فى اضمحلال"، كمظاهر لمجتمعات وأجناس منحطّة فى حاجة للإنقاذ وإعادة التأهيل من قِبل أوروبا "المتحضرة". كان يتم رؤية الدليل على هذا الانحطاط الاجتماعي والأخلاقى بتركيز المستعمِرين الاستحواذى على ممارسات خاصة، مثل الساتى (**sati**) أو حرق الأرملة، والتّجى (**thuggee**)[(١)] والقتل الطقسى فى الهند؛ أو الخصائص المفترضة لأشكال الانحطاط الأخلاقى من جانب أجناس معينة، والذى دلّت عليه التمثيلات الأوروبية الشائعة لسكان الملايو "فى سعار القتل"، فى نوبات من العنف بدون دافع.

إن الخوف من التنجّس الحاضر فى قلب الخطاب الكولونيالى، الذى ينتج عن الازدواج المهدِّد **للتقليد** أو الخوف الكولونيالى الوسواسى من تزاوج الأجناس، غالبًا ما يُعبّر عنه من خلال خوف بين المستعمِرين من **التحوّل إلى مواطنين أصليين**، أى فقدان تميّزهم وهويّتهم المتفوّقة بالتلوّث بالممارسات الوطنية. تعقيدات هذا يمكن رؤيتها فى نص مثل "كيم" لروديارد كيبلنج والذى نجد فيه كيم، الصبى

---

(١) التّج (Thug): يعبدون الإله كالى، ويمارسون التّجى (Thuggee) وهو خنق ضحاياهم من البشر باسم الدين. وكانوا يعيشون على سرقة الضحية.

(Brewer's Dictionary of Phrase& Fable, the sixteenth edition, 1999).

الإنجليزى هندى المولد، مميّزًا بوضوح عن الهنود المواطنين بالميلاد فى خطـــاب من التفوق العِرقى رغم أن النّص يزعم أن حالته الوطنية تعطيه بـــصيرة خاصـــة ومتفوّقة فى ثقافة ومواقف الهنود. فى الحقيقة، بالنسبة لـــ "كيبلنج"، فإن الجمع بين التفوّق العرقى والمعرفة المحليّة يصوغ صورة لرمـــز الحـــاكم المثـــالى للعـــالم الكولونيالى والذى فيه أن تكون مواطنًا بالميلاد يمكن تحقيقـــه دون الخـــوف مـــن التنجس العِرقى.

للاستزادة: تورجوفنك ١٩٩٠.

nativism

نزعة أصلانية: مصطلح للدلالة على الرغبة فى العودة إلـــى الممارســـات الوطنية الأصلية والأشكال الثقافية كما وجدت فى مجتمع مـــا قبـــل الكولونياليـــة. يتكرر ورود المصطلح كثيرًا فى الإشارة إلى خطاب **تفكيك الاستعمار** الذى يجادل بأن **الكولونيالية** تحتاج إلى أن تُستبدل من خلال استعادة وتشجيع الطرق الما قبـــل كولونيالية والوطنية الأصلية. كان الجدل حول مدى إمكانية تحقيق مثل هذه العودة أو إعادة البناء (أو حتى كون ذلك مرغوبًا) شديد القوة. يحاجج منظّـــرو الخطـــاب الكولونيالى مثل "سبيفاك" و"بابا" بقوة بأن إعـــادة الـــصياغات الخاصـــة بالنزعـــة الأصلانية يخضع بشكل حتمى لعمليات الامتزاج الثقافى الذى شجعته الكولونياليـــة ولا يمكن الانسحاب منه ببساطة. دافعت "سبيفاك" حديثًا عن استخدام المجتمعـــات الما بعد كولونيالية لجوهرانية "استراتيجية" يتم من خلالها مـــنح الامتيـــاز لـــدوال ثقافات السكان (الوطنيين) الأصليين فى عملية تمييز سلبى. مثل هذه الاســـتراتيجية يمكن أن تسمح لهذه المجتمعات بالمقاومة الأفضل لهجوم الثقافة العالمية التى تهدّد بنفى **الاختلاف الثقافى** أو تجعله فى خطاب غير سياسى وغرائبى **للتنوع الثقـــافى.**

وقدّمت "بنيتا بارى" (١٩٩٤) مؤخرًا دفاعًا أكثر إيجابية عن موقف مؤيّد للنزعة الأصلانية.

من ناحية أخرى، تجعل تعدديّة الثقافة لأغلب مجتمعات ما بعد الكولونيالية مسألة ما يصوغ الثقافة "الوطنية" إشكاليًا بصورة واضحة، خاصةً حيث الدولة القومية الحالية فيما بعد الكولونيالية تعرّف نفسها بما يتحيّز لجماعة ثقافية مهيمنة واحدة. حاججت أصوات الأقلية من مثل هذه المجتمعات بأن المشروعات "الأصلانية" يمكن أن تعمل ضد الاعتراف بأن السياسات الكولونيالية لنقل الموارد البشرية مثل الرّق، والسُخرة التعاقدية، قد أنتجت مجتمعات شتاتية مختلطة الأعراق، حيث يمكن فقط لنموذج تعّددى الثقافة لدولة ما بعد الكولونيالية أن يتجنب التحيّز والظلم لنسل مثل هذه الجماعات. لهذا جادلت الأقليات من هذه المناطق ضد فكرة أن الما بعد كولونيالى المقهور يشكّل جماعة متجانسة يمكن تفكيك استعمارها وتحريرها باستعادة نزعة محلية لثقافة ما قبل كولونيالية.

تعترض فرضية الدولة المتجانسة والمفهوم الوحدوى للدولة التّركات التاريخية والثقافية للكولونيالية فى شكل مجتمعات **شتاتية** كبيرة وراسخة فى كثير من دول ما بعد الكولونيالية متعدّدة الأجناس، مثل ماليزيا، وسنغافورة، و**فيجى**، وفى الكاريبى، حيث الخليط العرقى الحالى عميق وتقريبًا كل جماعة هى بمعنى أو آخر نتاج لشتات ثقافى، أكثر من كونها وطنية أصلية أو تتعلق **بالساكن الأصلى** (**indigenous**) فى الأساس. لدى نماذج الثقافة والقومية التى تمنح امتيازًا لعلامة أصلية عرقية أو جغرافية واحدة (على سبيل المثال، إفريقيا أو السواد) مشاكل مشابهة فى مخاطبة الطبيعة المختلفة و**الكريولية** فى الغالب للسكان.

حتى داخل الدول الأقل تنوعًا، واجهت الجماعات الأقلية الدينية واللغوية صعوبات شبيهة مع مشروعات استعادة النزعة المحلية الأبسط. إن إعادة صياغة التقاليد المبنيّة على نماذج أصلانية النزعة مفترضة تحتفظ بقدسية رؤية أبوية ذكورية للثقافة الوطنية الما قبل كولونيالية بوصفها **أصلية** قد أثار بالضرورة

مقاومة النساء. بالنسبة للنساء، نُظر إلى نماذج الماضى التقليدى كنتاج الممارسات الذكورية الحاضرة التى تقرأ الماضى من خلال رؤية متحيّزة تمييزية على أساس الجنس، والتى تستخدم عندئذٍ من قِبل النخبة الحاكمة لتنكر على النساء حقوقهن فى المشاركة بشكلٍ كامل فى النموذج الاجتماعى المطروح (انظر: إمبا ١٩٨٢؛ ستراتون ١٩٩٤) (انظر أيضًا: **النسوية وما بعد الكولونيالية**). فى الواقع، أثارت النماذج البسيطة للنزعة الأصلانية، مثل النماذج البسيطة **لتفكيك الاستعمار**، كثيرًا من القضايا بقدر ما سوّت.

للاستزادة: بارى ١٩٩٤

négritude

الزّنوجيّة: نظرية تدور حول تمييز الشخصية والثقافة الإفريقية. ولقد وضع الكُتَّاب الأفارقة المتحدثون بالفرنسية، من أمثال الرئيس الشاعر ليوبولد سيدار سينغور وبيراجو ديوب، وزملائهم من جزر الهند الغربية – على سبيل المثال إيمى سيزار – نظرية الزنوجية فى باريس فى الفترتين السابقة والتالية مباشرة للحرب العالمية الثانية. تم اختيار هؤلاء المفكّرين الأفارقة والكاريبيين، إنفاذاً لسياسة الاستيعاب الفرنسية الكولونيالية، للدراسة فى الجامعات الحواضرية الفرنسية. ولعل انتماءهم إلى مستعمراتٍ متعدّدة وتعرّضهم فى باريس إلى حركات وتيارات إفريقية أمريكية مثل "نهضة هارلم" كان له عظيم الأثر على صياغتهم لنظرية عامّة للزنوج، سعوا من خلالها إلى توسيع نطاق مفهوم "الجنس" الزنجى الموحّد بحيث يشمل مفهوم "شخصية إفريقية" بشكلٍ خاص.

ولقد أثار نقاد حركة الزنوجية انتباه المفكرين الأوروبيين المعاصرين من أمثال "جان بول سارتر"، الذى كتب تقديمًا تحت عنوان "أورفيوس الأسود

"Black Orpheus" لأول منتخبات أدبية لكتابات الأفارقة السود تُنشر فـــى فرنـــسا تحت عنوان "منتخبات من شعر السود والـــشعر المدغـــشقرى باللغـــة الفرنـــسية" (Anthologie de la Nouvelle Poésie Négre et Malgache de Langue Française) (١٩٤٨). وأصرّ هؤلاء النقاد على أن الثقافات الإفريقية والآداب التى أنتجتها هذه الثقافات لها معاييرها الجمالية والنقدية الخاصة بهـــا، وأن الـــضرورة تستدعى الحكم عليها فى ضوء هذه الاختلافات والهموم الخاصة بها، لا باعتبارهـــا وليدة للثقافات الأوروبية الأم.

إضافة إلى ذلك، ساعد تأسيس المجلة النقدية التى عُرفـــت باســـم "الوجـــود الإفريقى" (Présence Africaine)، على يد أليون ديوب فى باريس عـــام ١٩٤٧، على ظهور اهتمام نقدى جديد بالكتابات المكتوبة بالفرنسية من قارة إفريقيا وجـــزر الكاريبى. ولقد أصبحت هذه المجلة البارزة أداةً لتوصيل العديد من البيانات النقديـــة الحيوية على مدار العشرين عامًا التالية، بما فى ذلك مقالـــة "شـــيك أنتـــا ديـــوب" المؤثّرة تحت عنوان "الشعوب والزنوج والثقافة"، ومقالة "جاك ستيفن أليكسز" تحت عنوان "عن الواقعية السحرية لأهالى هايتى" (انظر: **الواقعية السحرية**). وبعـــد أن تقرر فى عام ١٩٥٧ إصدار الأعداد التالية من مجلة "الوجود الإفريقـــى" بـــاللغتين الفرنسية والإنجليزية، صارت المجلة ميدانًا خصبًا ومتميّزًا للبحث النقدى للأفارقـــة الذين يكتبون بالإنجليزية (موديمبى). لم تقتصر حركة الزنوجية والأعمـــال التـــى ساعدت على نشوئها على إفريقيا فحسب، بل امتدت لتشمل ثقافة **الشتات** الإفريقـــى بأسرها حيث إن هذه الحركة، كما عَرَّفَها سينغور، استوعبت "مجمل قيم حـــضارة العالم الإفريقى بأكمله" (ريد وويك ١٩٦٥:٩٩). ولهذا السبب كانت الزنوجيـــة أول وأهم حركة على الإطلاق عنيت بنشر الوعى بمطالبة قارة إفريقيا بتميّزها الثقافى، على نطاقٍ أوسع.

هذا وقد أوحى مفهوم "الزنوجية" بأن كل مَن هو مِن أصل زنجى يشترك مع أقرانه فى سماتٍ أساسية محدّدة لا يملكها سواهم. ومن هذا المنطلق كانت الحركـــة

جوهرانية وأصلانية، مثلها فى ذلك مثل تلك الحركات التى سبقتها وسعت لتأكيد الكرامة الإفريقية على يد ناشطين أفارقة مثل "إدوارد ويلموت-بليدن"، و "ألكسندر كرامل" و "ويليام إدوارد بيرجهارت دو بويس"، و "ماركوس جارفي". إن ما يميز حركة الزنوجية هو محاولتها توسيع نطاق المفاهيم الشائعة عن الزنوج بالقول إن لهم "شخصية" مميزة فى جميع مناحي تحديد الفكرية والعاطفية والم..

للاستزادة: حالك ١٩٩٦؛ كينيدى ١٩٧٥؛ موزلى ١٩٩٥؛ وسينغور ١٩٦٤.

neo-colonialism

الكولونيالية الجديدة: صاغ هذا المصطلح كوامى نكروما الرئيس الأول لغانا المستقلة وأبرز داعية للوحدة الإفريقية فى كتابه "الكولونيالية الجديدة: المرحلة الأخيرة للإمبريالية" (١٩٦٥). وأشار نكروما فى هذا الكتاب الذى طوَّرَ تعريف لينين للـ **إمبريالية** باعتبارها المرحلة الأخيرة للرأسمالية، إلى أنه على الرغم من تحقيق دول مثل غانا الاستقلال النظرى، فإن بقايا القوى الكولونيالية السابقة والقوى العظمى الجديدة الصاعدة على المشهد العالمى مثل الولايات المتحدة الأمريكية ظلت تلعب دورًا حاسمًا فى مصائر هذه الدول عن طريق تثبيت الأسعار فى الأسواق العالمية، والشركات متعددة الجنسيات، والاتحادات الاحتكارية إضافةً إلى تنويعة من المؤسسات التعليمية والثقافية. والواقع أن نكروما قال بأن الكولونيالية الجديدة كانت أكثر دهاءً وأبرع تخفيًا وأصعب فى الكشف عنها وتحديد معالمها ومقاومتها من الكولونيالية الصريحة، الأقدم.

ومنذ ذاك الحين، شاع هذا المصطلح على نطاقٍ واسع، إشارةً إلى أى، وكل، شكل من أشكال السيطرة التى تُمارس على المستعمرات السابقة. ولذلك فقد

حاجج البعض، على سبيل المثال، بأن النُخب الجديدة التى تقلّدت الحكم بعد الاستقلال، والتى ترعرعت وتلقّت تعليمها فى كنف القوى الكولونيالية، لا تمثّل الشعب، بل والأدهى أنها كانت تتحرك بوصف أعضائها وكلاء (**طبقة الوكلاء**) جهلاء بل ومنقادين للحكام الكولونياليين السابقين. وفى سياقٍ أكثر شمولاً، تطوّر هذا المصطلح وصار يشير إلى عجز اقتصاديات ما يسمى بالعالم الثالث عن صياغة هويّة اقتصادية وسياسية مستقلة لها، تحت ضغوط **العولمة**.

وفى الآونة الأخيرة، صار ارتباط المصطلح بتأثير القوى الإمبريالية السابقة أقل من ارتباطه بدور القوى العظمى الجديدة، لا سيّما الولايات المتحدة الأمريكية التى حاجَجَ البعض بأن ماضيها الكولونيالى حل محله دورها الكولونيالى الجديد المهيمن فيما يتعلق بإرساء قواعد اقتصاد رأسمالى عالمى (انظر: **نظريّة أنظمة العالم**). وبقدرٍ أقل، قابل الدور الذى لعبه الاتحاد السوفيتى إبّان "الحرب الباردة" دور الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كانت العديد من برامج المساعدات والتطوير للدولتين ترتبط بعضها ببعض بالعديد من الخيوط السياسية على الرغم من مزاعم الاتحاد السوفيتى آنذاك بكونه نصيرًا ومؤيّدًا بارزًا لحركات **التحرر الوطنى**. وشاع هذا المصطلح أكثر ما شاع فى مناقشة الشئون الإفريقية وفى الأوساط الأمريكية اللاتينية والجنوبية الآسيوية.

للاستزادة: نكروما ١٩٦٥؛ بوميروى ١٩٧٠؛ ساينى ١٩٨١؛ ووديس ١٩٦٧.

New Literatures

الآداب الجديدة: مصطلح استُخدم كبديل لمصطلح "أدب الكومنولث" و"آداب مرحلة ما بعد الكولونيالية" فيما بعد، خاصة فى أواخر سبعينيات وثمانينيات القرن

العشرين. وركّزت الآداب الجديدة على الطبيعة الناشئة للإنتاج الأدبى لمجتمعات ما بعد مرحلة الاستعمار وأوحت بالحيوية والاختلاف. ولقد نأى هذا المصطلح عن المشاكل المتعلّقة بمصطلح "الكومنولث" الذى انتُقد على اعتبار أنه تجميل لانعدام توازن القوى التاريخى بين المُستعمِر والمُستعمَر.

ولازال هذا المصطلح يستخدم بين الفينة والأخرى كمرادف لاصطلاح "ما بعد الكولونيالى"، بيد أنه استُخدم بصورة أقل بكثير فى تسعينيات القرن العشرين. ويرجع ذلك إلى حدٍ ما إلى الإحساس الذى عبّر عنه بعض النقاد بأن هذا المصطلح يتمتع بإيحاءات للهيمنة الأبوية (**paternalistic**)، ويخفق فى تأسيس الإنتاج الثقافى فى تاريخ وميراث المواجهة الكولونيالية. ومن ناحيةٍ ثانية فإن أخطر عيب يشوب هذا المصطلح هو أن العديد من الثقافات التى يشير إليها (كتلك الثقافات الموجودة بالهند) لها من التراث الثقافى ما يسبق الأدب الإنجليزى نفسه بسنواتٍ عديدة. وتحاشيًا لتلك المشكلة، اتُفق على توظيف هذا المصطلح فى عبارة "آداب جديدة بالإنجليزية". والغرض من هذه العبارة التأكيد على حقيقة إشارة هذا المصطلح إلى الآداب الموضوعة بالإنجليزية تمييزًا لها عن الكتابات المتاحة باللغات القديمة مثل السنسكريتية أو غيرها من اللغات الشائعة فى الهند. ويزعم البعض أن هذا الحل إشكالىٌّ فى حد ذاته من منطلق إيحائه بأن تلك الكتابات دخلت فى حيّز الوجود بمعزل عن الكتابات المعاصرة فى اللغات المحلية، أو من التأثير المستمر للممارسات الشفاهية. من الملفت أنه برغم هذه المشاكل، فإن المصطلح لا زال دارجًا خارج أوروبا لعدة أسبابٍ مختلفة. فهناك بعض النقاد، على سبيل المثال، ينظرون إليه بوصفه "مفهومًا تحرريًّا"، ويعلن الكاتب الإفريقى بن أوكرى، نائيًا بنفسه عن إيحاء "المجيء بعد" الموجود فى مصطلح "ما بعد الكولونيالية" – أنه يفضل صفة "جديدة" إشارةً إلى "آداب الروح الجديدة الصاعدة" (بومر ١٩٩٥: ٤).

للاستزادة: بومر ١٩٩٥؛ كينج ١٩٨٠، ١٩٩٦؛ راذرفورد وآخرون ١٩٩٢.

O

orality

الشفاهية: تأثّرت جميع ثقافات ما بعد الكولونيالية من نواحٍ عــدة بالعلاقــة المتداخلة بين الشفاهية والإلمام بالقراءة والكتابة. ويتجلّى ذلك على سبيل المثال فى المجتمعات التى هيمنت فيها الثقافات الشفاهية فى فترة ما قبل الكولونيالية، كما هو الحال فى بعض المجتمعات الإفريقية، وفى الثقافات المحليــة لجميــع المجتمعــات الاستيطانية. وفى بعض أجزاء إفريقيا، قامت مجتمعات ما قبل الكولونياليــة إمــا باستحداث ثقافات أدبية راقية باللغة العربية أو توظيف النصوص العربية من أجــل استحداث ما يعرف باسم الآداب الأعجمية بلغاتهم الخاصة وقد أثمر هــذا بالفعــل تفاعلاً مركّبًا بين الأشكال الشفاهية والكتابية فى هذه المناطق.

وبالنسبة للهند، على سبيل المثال، حيث ازدهرت العديد من الثقافات الأدبيــة الما قبل كولونيالية، شاعت أيضًا أشكال من الثقافات الــشفاهية الــشعبية النابــضة بالحياة، والتى ظلت جزءًا نشطًا من الثقافة الشعبية وتفاعلت مع التقاليــد الأدبيــة. وفى جزر الهند الغربية، صمدت ثقافات **الرقيــق**، والمسخّرين بالتعاقد، الذين سيقوا بالملايين طوال القرنين الثامن والتاسع عشر، وحُفظت غالبًا بشكلها الشفاهى. لقــد كانت تلك التقاليد الشفاهية الشعبية هى المَعين الذى نهل منه مفكرو جــزر الهنــد الغربية سعيًا لاستعادة التراث الإفريقى المتشظّى والكشف فى ذات الوقت عن "**لغة قومية**" لمنطقتهم.

لقد أفضت الدراسات الثقافية لما بعد الكولونيالية إلى إعــادة التقيــيم عامــة لأهمية الممارسة الأدبية الشفاهية والثقافات الشفاهية والإقرار بأن هيمنة الكلمة فى بناء أفكار الحضارة فى حد ذاته منظور جزئى لممارسات ثقافية أكثر تعقيدًا.

وحتى الثقافات عالية التعليم تحتوى على ثقافات شفاهية شعبية قوية كما دلل على ذلك مجال الدراسات الثقافية بشكلٍ مقنع. فى مجتمعات ما بعد الكولونيالية، أدّت هيمنة الكتابة فى سياق إدامة الافتراضات الثقافية الأوروبية والأفكار المتمركزة أوروبيًّا بشأن الحضارة وكذلك اعتبار الكتابة وسيلة للسلطة والحقيقة، إلى تهميش قيمة الثقافة الشفاهية والافتراض القائل بأن الشفاهية شرط مسبق لكتابة ما بعد الكولونيالية، التى استوعبتها لاحقًا. ويجرى حاليًا إصلاح ما أفسده هذان المفهومان الخاطئان فى نظرية ما بعد الكولونيالية.

لقد كانت هيمنة النصوص الأنثروبولوجية فى تسجيل الأشكال "الشفاهية" جزءًا من عملية التقليل من شأن الثقافة الشفاهية، حيث ساعدت تلك الهيمنة على نقل الإيحاء بأن الأدب الشفاهى لم يكن على نفس قدر القيمة الاجتماعية أو الجمالية للأدب المكتوب. وفى علم الأنثروبولوجيا القديم، كانت الشفاهية عادةً ما توصف بأنها "تقليدية" فى سياق مقارنتها بـ"**الحديث**"، وافتُرض أنها تنتمى للماضى، وراكدة. ولقد انطوت ممارسة التدوين (**transcription**) أيضًا على تثبيت أشكال الأدب الشفاهى بطرق تعارض طبيعتها الأدائية، ولو أن الروايات الأنثروبولوجية الحديثة سعت إلى التعامل مع هذه القيود وتداركها. وفى محاولة لمقاومة هذا المفهوم القاصر للـ "نصوص" الشفاهية باعتبارها وثائق اجتماعية لا بنيات جمالية معقّدة، صيغت مصطلحات بديلة كالأدب الشفاهى الذى أوحى بأن الفنون الشفاهية والأدائية لا تقل ثراءً ولا تعقيدًا من الناحية الجمالية عن الأدب المكتوب. ولكن لا شك أنه يمكن الجدل بأن نفس هذه الثنائية قد أخفقت فى تقويض نموذج التبعية المُكتَنَف داخل العلاقة بين المصطلحين. وكانت النتيجة الحط من شأن استمرارية وصلاحية الشفاهية فى الوقت الحاضر، وإنكار أهميتها المستمرة فى الثقافات المعاصرة لما بعد الكولونيالية.

ولقد شددت الدراسات الحديثة (بربر ودى موريس-فارياس ١٩٨٩؛ هوفماير ١٩٩٣) على حقيقة أن الثقافات الشفاهية والكتابية فى المجتمعات

الكولونيالية ومجتمعات ما بعد الكولونيالية وُجدت في إطار مواقف اجتماعية مُوحّدة وكانت تفاعلية بشكل متبادل. وبدلاً من أن تكون الأشكال الشفاهية قاصرة على الماضي ومن ثَمّ تكون أدنى منزلة من المكتوبة، ترتبط الأشكال الشفاهية في المجتمعات الإفريقية، على سبيل المثال، بعلاقة مستمرة ومتكافئة مع الأشكال المكتوبة.

وهذا يتحدى الافتراض المبسّط والخاص بالثقافة لنقاد ما بعد البنيوية من أمثال دريدا والقائل بأن المكتوب له الأسبقية على الشفاهي (مركزية اللوجوس).

إن الاستمرارية الحالية للشفاهية وحيويتها في مجتمعات ما بعد الكولونيالية يتجلى في مثال جزر الهند الغربية حيث يُعدّ ظهور ثقافة ما بعد كولونيالية حيوية هو نتيجة لشخصيات مثل نجم موسيقى الريجي[(١)] بوب مارلي، وشاعر "الدَّب"[(٢)] مايكل سميث، شاعر الشارع، وحكّاءات ومؤدّيات مسرح "سيسترن كولكتيف"، كما هو نتيجة لكتّاب من أمثال والكوت، أو هاريس، أو براثويت، أو برودبر. وفي جنوب إفريقيا، تبنّت مؤسسات أوروبية حديثة كالاتحادات التجارية الأشكال الشفاهية مثل "أغاني الثناء" (لأجل احتشادات داعمة لقضايا ما) وقامت بتطوير بعض الجوانب الرسمية والاجتماعية للنصوص والممارسات الأدبية (انظر: جانار

---

(١) موسيقى الرّيجي: لون من الموسيقى الشعبية ظهر لأول مرة في جامايكا، في أواخر الستينيات، وسرعان ما أصبحت الموسيقى السائدة في البلد. بحلول السبعينيات كانت قد صارت لونًا عالميًا شاع بشكل خاص في بريطانيا والولايات المتحدة وإفريقيا. ينظر له باعتباره صوت المقهورين.
"reggae." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite.* (2009)

(٢) موسيقى دانسهول: يطلق عليها أيضًا "راجا *(ragga)*" أو "دب *(dub)*"، وهي لون من الموسيقى الشعبية الجامايكية نشأت إبان الاضطرابات السياسية في أواخر السبعينيات وأصبحت الموسيقى السائدة في الثمانينيات والتسعينيات. وتعتمد هذه الموسيقى على الدي جيه الذي يقدّم موسيقى الرّاب أي "توست"، على شريط صوتي إيقاعي مسجل مسبقًا (بيس جيتار وأصوات إيقاعية)، أو "دب".
"dancehall music." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite.* (2009)

وجوالا ١٩٩١). فى مثل هذه الحالات، لا تتغيّر الأعمال الثقافية الكتابية فحسب بشكل متزايد بفعل وجود الأشكال الشفاهية الشعبية، بل يطرأ التحول على الثقافات الشفاهية أيضًا بفعل تفاعلها المستمر مع الثقافات الكتابية للفترة الحديثة.

للاستزادة: بربر ودى موريس- فارياس ١٩٨٩؛ جانار وجوالا ١٩٩١؛ جانار وفيرنيس ١٩٩٥؛ هوفماير ١٩٩٣؛ أونج ١٩٨٢.

Orientalism

الاستشراق: أشاع هذا المصطلح كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد، والذى يبحث فيه العمليات التى تشكّل فيها الشرق، ولازال يتشكّل، داخل المخيّلة الأوروبية. من بين المستشرقين المحترفين يوجد باحثون فى العديد من المجالات المعرفية مثل اللغات والتاريخ وعلم فقه اللغة، ولكن بالنسبة لسعيد فإن خطاب الاستشراق كان أكثر انتشارًا وتفشّيًا فى الفكر الأوروبى. فعلاوة على كونه شكلاً من أشكال الخطاب الأكاديمى، كان الاستشراق أسلوبًا من التفكير المستند إلى "التمييز الأنطولوجى والإبستمولوجى بين الشرق والغرب" (سعيد ١٩٧٨:١). ولكن "سعيد" يناقش الاستشراق، بصورة أعمّ، بوصفه مؤسسة جمعية للتعامل مع الشرق "التعامل معه عن طريق إصدار مقولات عنه، واعتماد رؤى معيّنة عنه، ووصفه، وعن طريق تدريسه، وتسوية أوضاعه، وإخضاعه: باختصار، الاستشراق كأسلوب غربى للهيمنة على الشرق وإعادة هيكلته والتّحكم فيه" (٣). وبهذا المعنى يعدّ الاستشراق نموذجًا كلاسيكيًّا لتعريف الخطاب لدى "فوكو".

وتنبع أهمية الاستشراق من أنه – كطريقة لمعرفة الآخر – يُعدّ مثالاً نموذجيًا على تشكيل (**construction**) الآخر، وشكلاً من أشكال السُّلطة. فالشرق ليس حقيقة من حقائق الطبيعة الجامدة، بل هو ظاهرة تشكّلت على أيدى أجيالٍ من

المثقفين، والفنانين، والمعلّقين، والكُتّاب، والسّاسة. والأهم من ذلك أنها تشكّلت بفعل مطرح تشكيلة عريضة من الافتراضات والمفاهيم النمطية الاستشراقية. فالعلاقة التي تربط الشرق بالغرب علاقة قوة وتسلّط ودرجات متنوعة من الهيمنة المركّبة. وعلى ذلك، فالخطاب الاستشراقى، بالنسبة لسعيد، أكثر قيمة كعلامة على القوة التي مارسها الغرب على الشرق عنه كخطاب "حقيقى" حول الشرق. فتحت عنوان معرفة الشرق، وتحت مظلة الهيمنة الغربية على الشرق بداية من القرن الثامن عشر، بزغ "شرقٌ معقّد ملائم للدراسة الأكاديمية، والعرض فى المتاحف، وإعادة التشكيل فى المكتب الكولونيالى (**colonial office**)، وللتوضيحات النظرية فى الأطروحات الأنثروبولوجية والبيولوجية واللغوية والعرقية والتاريخية بشأن الجنس البشرى والكون بأسره" (٧). ومع ذلك، فالاستشراق ليس مؤامرة غربية لإخضاع العالم "الشرقى"، بل هو:

> **نشر للوعى الجيوسياسى فى النصوص الجمالية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والخاصة بفقه اللغة؛ وهو تفسير مستفيض، لا للتمييز الجغرافى الأساسى فحسب ... بل أيضًا لسلسلة كاملة من "المصالح" ... التى لا يخلقها الاستشراق فحسب، بل ويحافظ عليها. لا يعبّر الاستشراق عن – بل هو – إرادةٌ أو نيةٌ محددةٌ لفهم، وأحيانًا لبسط السيطرة وتطويع بل ودمج، عالم مختلف بشكلٍ واضح وجلى".**

(سعيد ١٩٧٨:١٢).

من المهم أن نكون على دراية بأن الخطاب الاستشراقى لازال ممتدًا فى الحاضر، وتحديدًا فى علاقة الغرب بالـ "إسلام" كما تتضح فى دراسته وطريقة تناوله فى وسائل الإعلام وتمثيله بصفة عامة[1]. ولكن الاستشراق، بوصفه نمطًا

---

(١) لسعيد كتاب "تغطية الإسلام" الصادر فى طبعته الإنجليزية عام ١٩٨١، ونقله إلى العربية د. محمد عناني (رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥).

من أنماط الخطاب، يمثل نموذجًا لمجموعة كبيرة من البنيات المؤسسية للآخر الكولونيالى، ومثال ذلك دراسة إفريقيا ومناقشتها وتمثيلها العام فى الغرب منذ القرن التاسع عشر.

ومن هذا المنطلق، تظل ممارسة الاستشراق مرتبطة بفعاليّة السلطة الإمبريالية بغض النظر عن الشكل الذى تتبناه؛ فمعرفة الآخر وتسميته وتقويمه داخل الخطاب تعنى استبقاء سيطرة سياسية بعيدة الأثر عليه.

إن البناء المعمم للمناطق بحسب هذه التشكيلات الخطابية سِمةٌ أخرى للحياة الثقافية المعاصرة. ومن العجب أن الاستشراق يتطرّق إلى عالم البناء الذاتى بحيث تروّج لفكرة مجموعة القيم "الآسيوية" المعمّمة (على سبيل المثال، الديمقراطية الآسيوية) مؤسساتٌ وحكومات شعوب حُشِرت هى ذاتها فى بداية الأمر فى تصنيفات استشراقية بوصفها "الشرق **the East**" (الشرق الأقصى، والشرق الأوسط... إلخ)، أو الشرق (**Orient**) أو آسيا. ومصطلح مثل "آسيا"، عند توظيفه بصفة كاملة (**unqualified**)، من الممكن أن يمثّل خطرًا ينطوى على محو الفروق الثقافية والدينية واللغوية العميقة فى دول يتم فيها توظيف المصطلح بصورة ذاتية العزو، وبطرق ليست ببعيدة عن الخطابات الاستشراقية للفترة الكولونيالية.

للاستزادة: سعيد ١٩٧٨.

Other/other

الآخر: يشير "الآخر" فى عمومه إلى أى شخص مميّز عن الذات. ووجود الآخرين أمر ضرورى لتعريف ما هو "عادى" وتحديد موقع المرء من العالم. وتوصف الذات المستعمَرة بـ "الآخر" من خلال خطابات مثل **البدائية** و**أكل لحوم**

البشر كوسيلة لترسيخ الفصل **الثنائى** ما بين المستعمِر والمستعمَر ، وتأكيد طبيعة وأولوية الثقافة الاستعمارية والرؤية الكليّة للعالم.

وعلى الرغم من فرط استخدام هذا المصطلح فى الفلسفة الوجودية، لا سيّما عند سارتر فى كتابه "الوجود والعدم" لتعريف العلاقات بين الذات والآخر لأجل خلق وعى ذاتى وأفكار خاصة بالهويّة، فإن تعريفه كما يستخدم فى نظرية ما بعد الكولونيالية الحالية يرجع جذوره إلى التحليل الفرويدى والما بعد فرويدى لتشكيل **الذاتية**، وأبرز تلك الاستخدامات تجلّت فى أعمال المحلل النفسى والمنظّر الثقافى "جاك لاكان".

وينطوى استخدام "لاكان" لهذا المصطلح على تمييز بين "الآخر بالحدّ الأكبر **(Other)**" و"الآخر بالحدّ الأصغر **(other)**"، مما يمكن أن يؤدّى إلى شىء من الخلط، بيد أن هذا التمييز من الممكن أن يكون عظيم الفائدة بالنسبة لنظرية ما بعد الكولونيالية.

فى نظرية لاكان، يميّز مصطلح "الآخر" – بحدّه الأصغر – بوصفه الآخر الذى يشبه النّفس **(self)**، ويكتشفه الطفل حين يقف أمام المرآة ويصبح مُدرِكًا لذاته بوصفها كينونة منفصلة. وعندما يرى الطفل الذى لا يعدو كونه كتلة غير متسقة من الأطراف والمشاعر، صورتَه فى المرآة، فلا بدّ أن تلك الصورة تشتمل على شبهٍ كافٍ لهذا الطفل كى تكون مُدركَة، ولكنها لا بد أيضًا أن تكون متمايزة بالقدر الذى يكفى لترسيخ أمل الطفل فى "سيادة مُنتَظَرَة"؛ واختلاق السيادة على هذا النحو سوف يكون أساسًا للأنا **(ego)**. وهذا الآخر على درجة كبيرة من الأهمية لتحديد معالم هوية الذات **(subject)**. وفى نظرية ما بعد الكولونيالية، يمكن أن يشير هذا المصطلح إلى الآخرين المستعمَرين المهمّشين بسبب الخطاب الإمبريالى، والمحدَّدين باختلافهم عن المركز، والذين قد يصبحون مُرتَكَز السيادة المنتظَرَة لدى "الأنا" الإمبريالى.

أما مصطلح الآخر Other – بحدّه الأكبر – فقد أطلق عليه "لاكـان" اسـم الآخر الأكبر (grande-autre)، وهو الذى تكتسب الذات هويّتها مـن نظرتـه. إن "الآخر الرمزى" ليس مُحاورًا حقيقيًّا، ولكنه من الممكن أن يتجسّد فى ذوات أخرى، كالأم أو الأب، يمكن أن تمثّله. والآخر الرمزى هو "قطـب متجـاوز أو مطلـق للخطاب يُستحضَر كلما تحدّثت تلك الذات إلى ذاتٍ أخرى" (بونز–جرافيـه ١٩٩٢: ٢٩٨). وعلى ذلك، يمكن أن يشير مصطلح الآخر – فى حدّه الأكبـر – إلـى الأم التى يجعلها انفصالها عن الذات أول مَركز للرغبة؛ ويمكن أن يشير لـلأب الـذى تضع "آخريته (Otherness)" الذات فى النظام الرمزى؛ كما يمكن أن يشيـر إلـى اللا وعى نفسه لأن اللا وعى مبنى على شاكلة لغة منفصلة عن لغة الذات. ويعتبر الآخر، فى الأساس، ضروريًّا للذات لأنها توجد فى نظرته. يقول لاكـان إن "كـل رغبة هى كناية عن الرغبة فى أن تكون" لأن الرغبة الأولى للذات هى الرغبة فى الوجود فى تحديق الآخر – بحدّه الأكبر.

ويمكن مقارنة هذا الآخر – فى حدّه الأكبـر – بـالمركز الإمبريـالى، أو الخطاب الإمبريالى، أو الإمبراطورية نفسها، بطريقتين: الأولى، أنه يوفّر الشروط التى تكتسب من خلالها الذات المستعمَرة إحساسًا بهويّتها كـ "آخر (other)" تابع؛ والثانى، أنه يصبح "قطب الخطاب المطلق"، أى الإطار الإيديولوجى الذى يمكن أن تفهم من خلاله الذات المستعمَرة العالمَ من حولها. فى الخطاب الكولونيالى تتموضع ذاتية المستعمَر على الدوام فى تحديق الآخـر (Other) الإمبريـالى، أو grand-autre. والذوات يمكن أن يتم **استدعاؤها** بإيديولوجيا الوظيفة الأمومية والتربويـة للقوة الاستعمارية مقترنة بتوصيفات من قبيل "إنجلترا الأم" و"الوطن".

ومن ناحية أخرى، فإن الآخر الرمزى يمكن تمثيله فى الأب. إن أهمية اللغة الإمبريالية وهيمنتها الجبرية التى يتم تقديمها للتابعين الكولونيـاليين قـد تمـنحهم إحساسًا واضحًا بالقوة المتموضعة فى المستعمِر، وهو موقف يقابل مجازيًّا دخول الذات المستعمَرة إلى النظام الرمزى واكتشافها لـ "قانون الأب". ويكمن التنـاقض

في الخطاب الكولونيالي في حقيقة أن كلتا عمليتي "صناعة الآخر (othering)" تتمان في نفس الوقت، فالذات الكولونيالية تُعدّ "طفلاً" للإمبراطورية وتابعا بدائيًا ومتدنيًا للخطاب الإمبريالي. ويتشكل الآخر (Other) الإمبريالي المهيمن في نفس العملية التي من خلالها يبرز الآخرون الكولونياليون إلى الوجود.

للاستزادة: بونز–جرافيه ١٩٩٢؛ فاس ١٩٩٤؛ لاكان ١٩٦٨؛ نيدرفيين باترز ١٩٩٢؛ سارتر ١٩٥٧؛ سبيفاك ١٩٨٥أ.

Othering

صناعة الآخر: صاغت جاياترى سبيفاك هذا المصطلح إشارةً إلى العملية التي يخلق بواسطتها الخطاب الإمبريالي "آخَرين" بالنسبة لذاته. وبينما يقابل "الآخر Other" بؤرة الرغبة أو القوة (الأم/الآخر بحدّه الأكبر (M-Other)، أو الأب، أو الإمبراطورية) التي يتم إنتاج الذات من خلال العلاقة بها، فإن الآخر (other) هو الذات المستبعَدة، أو "التي يتم التسيّد عليها"، التي يخلقها خطاب القوة. وتصف صناعة الآخر السُّبل المتعددة التي يخلق بها الخطاب الكولونيالي تابعيه. وفي تفسير "سبيفاك"، فإن صناعة الآخر عملية ديالكتيكية لأن الآخر (Other) المستعمر ينشأ في نفس الوقت الذي يتم فيه إنتاج الآخرين المستعمَرين، بالنسبة له، كأتباع.

جدير بالملاحظة أنه على الرغم من أن "سبيفاك" تتمسك بإخلاص بتمييز "لاكان" بين الآخر بحدّه الأكبر والآخر بحدّه الأصغر، فإن العديد من النقاد يستخدمون المصطلحين بالتبادل فيُشار بذلك عادة إلى تشكيل الإمبراطورية للـ "آخرين" بالنسبة لها بوصفه تشكيلاً للـ "الآخر بحدّه الأكبر" (ربما إيماءً إلى تمثيل أبوي ومعمّم ولكنه أكثر رمزية "للآخرين" بالنسبة للإمبراطورية). ولكن، في كلا الحالتين، فإن تشكّل الآخر (سواء الأكبر أو الأصغر) أساسي لتشكُّل الذات.

تضرب "سبيفاك" ثلاثة أمثلة على صناعة الآخر في قراءة لمراسلات المكتب الكولونيالى (Colonial Office) بين النقيب جيفرى بيرتش، واللواء أوكترلونى الأعلى منه رتبة، وماركيز هيستنجز لورد مويرا الأعلى منه رتبة. كانت العملية الأولى عملية "**إضفاء صبغة العالم الأوروبى**"؛ والتى بها يمكن رؤية أن النقيب بيرتش، ممتطيًا صهوة جواده ويجوب الريف الهندى،"يدعّم الذات الأوربية"، أى ممثّلاً لأوروبا باعتبارها الآخر (Other) الذى سيتم إنتاج التبعيّة الكولونيالية للسكّان من خلال العلاقة به. والمثال الثانى عن نموذج الحطّ من الشأن والذى يصف به اللواء أوكترلونى القبائل التى تقطن التلال بكلمات "الفساد"، و"الخيانة"، و"الوحشية" و"الفسوق"، وتسليمهم أراضيهم للتاج البريطانى بأنه "إلزام" (سبيفاك: ١٩٨٥أ: ١٣٤). ويمكن ملاحظته، كما تقول "سبيفاك"، من خلال فعل خلق "الآخر(ين)" المستعمَر(ين) بجعله "موضوع[ات] الإمبريالية". أما المثال الثالث فكان عن فصل الولايات الوطنية الأصلية (native states) عن "حكوماتنا (الكولونيالية)" فى سياق التأنيب الرسمى الذى تلقاه اللواء من "ماركيز هيستنجز" لسماحه للملازمين الأوائل الذين يحصلون على نصف الأجر بالعمل مع القوّات النظامية فى الحكومات الوطنية الأصلية. إن الأمثلة الثلاثة تشارك فى إنتاج نصٍّ "آخر" – التاريخ "الحقيقى" لولايات التلال الوطنية الأصلية – فى نفس الوقت الذى تؤسس فيه لآخرية الإمبراطورية (١٣٥).

ويمكن أن تتم عملية صناعة الآخر فى كل أنواع السرد الكولونيالى. لقد كشفت "مارى لويس برات" النقاب عن صناعة الآخر فى كتاب "قصة الرحلات إلى قلب إفريقيا الجنوبية فى عامى ١٧٩٧ و١٧٩٨" لجون بارو، والتى فيها:

> يتم فيها مجانسة الأشخاص المزمع صبغهم بصبغة الآخر فى ضمير جمعى "هُم"، بل يُختزل بقدر أكبر إلى ضمير أيقونى "هو" (نموذج الذّكر البالغ القياسى). إن هذا الضمير التجريدى "هو"/"هم" هو فاعل الأفعال فى الزمن المضارع السرمدى، وهو

ما يميّز أى شيء يكونه أو يفعله، لا بوصفه حدثًا تاريخيًّا محدَّدًا، بل شاهدًا على عادة أو سِمة مقررة مسبقًا.

(برات ١٩٨٥: ١٣٩)

وبعيدًا عن حضورها الحتمى تقريبًا فى كتابات الرحلات والكتابات الإثنوغرافية، فصناعة الآخر من الممكن أن تتّخذ أشكالاً أكثر ماديةً وعنفًا. فى كتابه "فى انتظار البرابرة" (١٩٨٠)، يدلل الروائى الجنوب إفريقى "جى. إم. كوتسى" على السبل التى يشكّل من خلالها الخطاب الإمبريالى الآخرين لكى يؤكد واقعيته. فى روايته، يقطن القاضى الذى يقصّ القصة على أطراف "إمبراطورية" متوليًا الأعمال الرتيبة بالمدينة الحدودية فى جوٍّ من الهدوء النّسبى حتى يصل الكولونيل "جول" الذى يعمل بالمكتب الثالث، البوليس السرى، ليستخلص من خلال التعذيب أيّة معلومات عن "البرابرة" يمكن جمعها من مجموعة من العجائز والنساء والأطفال الذين تم "القبض عليهم" أثناء إحدى حملات الاعتقال. إن حقيقة كون المسألة برمتها عبثيّة نظرًا لأنه لا يوجد أى تهديد من البرابرة ، فهم بدو يجيئون من آنٍ لآخر إلى المدينة طلبًا للتجارة، ولم تكن هناك "مشكلات حدودية" قبل وصول "المكتب الثالث" (١١٤)، لا تردع الكولونيل "جول". إنه بصدد اختلاق العدو، ورسم معالم المعارضة التى يجب أن يكون لها وجود، لكى تُعَرِّف الإمبراطورية نفسها بآخريها الجغرافيين والعرقيين. هذا مثال على صناعة الآخر. إن الكولونيل منهمك فى عملية يمكن للإمبراطورية من خلالها أن تقوم بتعريف نفسها فى مواجهة هؤلاء الذين هى تستعمرهم، وتستبعدهم، وتهمّشهم. وتعيّن الإمبراطورية موضع "آخريها" بهذه العملية سعيًّا وراء تلك السلطة التى بداخلها تترسّخ ذاتيّتها الخاصة.

للاستزادة: كوتسى ١٩٨٠؛ برات ١٩٨٥؛ سبيفاك ١٩٨٥أ.

P

Palimpsest

مخطوطة أثريّة طباقيّة: يرجع هذا المصطلح فى الأصل إلى رقّ البرشمان الذى خطّت عليه العديد من الكتابات بعد محو الكتابات الأولى. ومن سمات الرّق الأثرى الطّباقى أنه على الرغم من حالات المحو تلك، فدائمًا ما تبقى آثار للكتابات السابقة التى "كُتِبَ فوقها". ومن ثمّ، صار هذا المصطلح ذا قيمة بصفة خاصة لإشارته إلى الطرق التى تظل بها آثار "النقوش" الأولى سمةً مستمرة لـ "نصّ" الثقافة، مانحةً إياها ثقلها وشخصيتها المتفردتين. إن أى خبرة ثقافية هى بحدّ ذاتها تراكم للعديد من الطّبقات. وتكمن أهمية هذا المصطلح فى أنه يبيّن السّبل التى تكون من خلالها ثقافة ما قبل الكولونيالية وخبرة الاستعمار نفسها جوانب مستمرة للهويّة الثقافية المتطوّرة لمجتمع ما بعد الكولونيالية. وعلى الرغم من أن أثر "التراكم الطّباقى" للتاريخ تخفّفه كل فترة متعاقبة، "ماحية" ما قد مضى قبلها، فإن جميع الخبرات الحاضرة تشتمل على آثارٍ لا تُمحى من الماضى وتظلّ جزءًا من تكوين الحاضر. واستخلاص مثل هذه السّمات الآثارية الباقية من الماضى جزء ضرورى من فهم طبيعة الحاضر.

من أبرز استخدامات مفهوم المخطوطة الأثرية الطّباقية توظيف بول كارتر له فى "الطريق إلى خليج النباتات" (١٩٨٧أ) والذى يوضّح فيه كيف تحوّل الفضاء "الخالى" غير المستعمَر إلى **مكان** عبر عملية النّصيّة. يخلق وضع الخرائط والتّسمية والقصص الخيالية وغير الخيالية تراكمات متعدّدة وأحيانًا متضاربة، والتى تصبح نصًّا متخمًا يشكّل المكان.

باختصار، فمن خلال اللغة يتحوّل الفضاء الخالي إلى مكان، أثناء عملية كتابته وتسميّته. والواقع أن المكان نفسه، في خبرة تابع ما بعد الكولونيالية، مخطوطة أثرية طباقية لعملية في اللغة: التّسمية التي يستحضر بها الخطاب **الإمبريالي** الفضاء المستعمَر "إلى الوجود"، وإعادة الكتابة والكتابة على الكتابة، وصياغة صور للمكان في وعي سكانه، جميعها تشكّل المكان المعاصر كما تراه الذات وتجعله محل نزاع بينهم. إن الجانب الذى ينطوى على أكبر قدر من التحدى فى هذه الأطروحة هو أن الذات الاجتماعية العادية، عندما تنظر إلى البيئة المحيطة، لا تتعاطى مع ما تراه كمعطيات بصرية محضة، لأنه موجود مع هذا المكان في أفق ثقافي، أى أن المكان الملاحظ ببساطة هو مخطوطة أثرية طِباقية ثقافية تكوّنت على مدار القرون وتحافظ على آثار الاشتباكات والنقوش القديمة.

ويستخدم الروائى والناقد الغويانى، ومسئول المساحة وراسم الخرائط السابق للحكومة، ويلسون هاريس فكرة المخطوطة الأثرية الطباقية بشكل متكرر فى كتاباته النقدية حيث يربط بينها وبين كل من طبقات المادة التى تتراكم على أرضية غابة استوائية مطيرة، وكذلك، وبشكل متكرر، استعارة طبقة الحفريات. وهو ينظر إلى عملية "التحجر (**fossilization**)" لا كاستعارة للأشكال الميتة ولكن كعلامة لاستمرار أشكال الماضى فى الحاضر الحى. ولا يمكن تمييز سمة واحد من الماضى أو الحاضر كأصل طالما أنها جميعًا مرتبطة بمجموعة لا متناهية ومتعددة من العمليات، "بروفة لا نهائية"، لا تنتهى، ويشغل فيها "التاريخ" بنية عابرة. وتنطبق استعارة المخطوطة الأثرية الطباقية فى العَالَم الغويانى لهاريس أيضًا على العديد من الأعراق التى تمتد آثارها وتتشعب روافدها فى مجتمعات الكاريبى الحديثة مما يحول دون إعادة ظهور صورة واحدة مستبدة لعِرق أو ثقافة "نقية" (انظر: **الحفز**).

يمثل جزء كبير من خطاب ما بعد الكولونيالية صراعًا لاسترداد "كتابات" و"قراءات" للأرض، والتى محتها النصوص الكولونيالية (انظر: **الشفاهية**). لقد محا الخطاب الكولونيالى الصيّغ السابقة للأرض مما سمح برؤيتها فضاءً خاليًا

على استعداد لتلقى كتاباتهم الخاصة. ولقد حدث هذا حتى فى "فضاءات" كالهند حيث وُجدت بالفعل مجموعة من النصيّات (textualities) المعقّدة، حيث تم إزاحتها أو الحط من شأنها فى مواجهة القيم وأنظمة التمثيل الكولونيالية.

وتدلل مسرحية براين فرايل "ترجمات" على أن هذه كانت ممارسة كولونيالية تاريخية متفشيّة وقديمة الأزل، حيث تبين المسرحية عملية إعادة الصياغة فى أيرلندا القرن التاسع عشر، إذ عززت السلطة البريطانية الإمبريالية من سيطرتها على غرب أيرلندا المتحدّث بالغيلية عن طريق إعادة تسمية الأماكن التى لها أسماء غيلية الاسم، وبالتالى قمعت وجود ثقافة غيلية (Gaelic) مزدهرة وراقية. وفى حالات موغلة فى التطرف حيث تطلّب الاستيطان الكولونيالي الموسّع عملية صنع آخر أكثر راديكالية للثقافات الوطنية الأصلية الكائنة، استحضر المذهب الإمبريالى **terra nullius** المحو الكامل لناس وثقافة ما قبل الكولونيالية، العملية التى ساعدت عليها هيمنة أفكار أفضلية معرفة القراءة والكتابة على الشفاهية كنظام ثقافى، فى الخطابات الإمبريالية والكولونيالية.

إن مفهوم المخطوطة الأثرية الطباقية وسيلة مفيدة لفهم التعقيد المتنامى للثقافة، حيث تمحى النقوش ويكتب عليها، ولكن تبقى كآثار فى الوعى الحاضر. ويؤكد ذلك الطبيعة الديناميكية والتنازعية والحوارية للفضاء اللغوى والجغرافى والثقافى كما يظهر فى خبرة ما بعد الكولونيالية.

للاستزادة: كارتر ١٩٨٧أ؛ هاريس ١٩٨٣.

Pidgins/Creoles

لغات بيدجين/لغات كريولية: تعمل اللغات البيدجين عمل اللغة الهجينة (**lingua franca**)، أى أنها تُستخدم كوسيطٍ للتواصل بين مجموعات من البشر لا تجمعهم لغة واحدة. (ولكن، على الرغم من أن الإنجليزية قد تعمل عمل اللغة

الهجينة فى البرلمان الهندى، على سبيل المثال، فإنها ليست لغة بيدجين ولا كريولية). عندما يستخدم "شخصان أو أكثر لغةً بتنوّعٍ تتّسم قواعده النحوية ومفرداته بالاختزال الشديد، وهى ليست اللّغة الأم لأيّهم" (هال ١٩٨٨: ١٢)، فهم يستخدمون لغة بيدجين. واللغة الكريولية "تنشأ عندما تتحول اللغة البيدجين إلى لغة أُم لمجتمعٍ ما، كما فى الكاريبى (١٢). وتنشأ اللغات البيدجين عادةً من رحم اللّغات التّجارية، وقد تتطوّر إلى لغات كريولية" (سيمور- سميث ١٩٨٦: ٢٢٣-٢٢٤).

ومع ذلك، يلفت دى كامب (١٩٧٧) الانتباه إلى نقص الاتّفاق دائمًا على تعريفات محدّدة للّغات البيدجين والكريولية، مشيرًا إلى أن:

> **بعض التعريفات قائمة على الوظيفة أو الدور الذى تلعبه تلك اللغات فى المجتمع ... وبعضها قائمٌ على الأصول التاريخية والتطوّر ... وبعضها يتضمّن سمات رسمية: مفردات محدودة، وغياب الجندر، وأفعال دقيقة ... يمزج بعض اللغويين بين ضروب مختلفة من المعايير ويُضَمِّنوا المزيد من القيود فى تعريفاهمٍ.**

(دى كامب ٣:١٩٧٧)

يتفق أغلب المعلقين على أن اللغة الكريولية لغة أكثر تطورًا من اللغة البيدجين، وكما يحاجج مايسكين وسميث فإن من أبرز أوجه الاختلاف بين اللغات البيدجين والكريولية "أن اللغات البيدجين ليس هناك من يتحدّث بها كلغة أم، بعكس اللغات الكريولية". ولكنهما يلاحظان أن بعض اللغات البيدجين الواسعة قد بدأت تكتسب من يتحدّث بها كلغة أم، على سبيل المثال، لغة توك بيسين **(Tok Pisin)** فى بابوا غينيا الجديدة، والإنجليزية النيجيرية البيدجين، ولغة السانجو **(Sango)** (جمهورية إفريقيا الوسطى) (مايسكين وسميث ٣:١٩٩٥). وبالتالى، فإن هذه اللغات فى تلك المرحلة من تطوّرها تُعدّ بشكل متزايد لغات كريولية.

للاستزادة: ألين ١٩٨٠؛ دراسات عن اللغات الكريولية (Études Creóles)؛ هال ١٩٨٨؛ هولم ١٩٨٨؛ مجلة اللغات البيدجين والكريولية (Journal of Pidgin and Creole Languages)؛ ماهوزار ١٩٨٦؛ مايسكين وسميث ١٩٩٥؛ رومين ١٩٨٨؛ سيمور-سميث ١٩٨٦؛ تود ١٩٨٤.

place

المكان: يُظهر مفهوما المكان والإزاحة التفاعل المركّب الفعلى بين اللغة والتاريخ والبيئة فى خبرة المستعمَرين وأهمية الفضاء والموقع فى عملية تشكيل الهويّة. فى العديد من الحالات، لم يتحول "المكان" إلى موضوع فى الخطاب الثقافى للمجتمع إلا بعد أن عطّل التدخّل الكولونيالى بشكل راديكالى الأساليب الأساسية لتمثيله عن طريق الفصل بين "الفضاء" و"المكان". وربما يترسّخ الإحساس بالمكان فى التاريخ الثقافى، فى الأسطورة واللغة، دون أن يصبح مفهومًا للنزاع والصراع إلى أن يحدث التدخّل الخطابى العميق للكولونيالية. ويُحتمل أن يعطّل هذا التدخل الإحساس بالمكان بطرقٍ شتّى: بفرض إحساس بالاقتلاع لدى مَن ينتقل إلى المستعمرات، وبتغريب أعداد غفيرة من المستعمَرين فعليًّا عن طريق الهجرة الجبرية، أو الرِّق، أو السُخرة التعاقدية؛ والتشويش على تمثيل المكان فى المستعمرة بفرض اللغة الكولونيالية.

الواقع أنه فى جميع الخبرات الكولونيالية تأتى الكولونيالية مصحوبة بإحساس بالاغتراب بين البيئة واللغة المستوردة المستخدمة حاليًا لوصفها، وبفجوة بين المكان "المُختبَر" والتوصيفات التى تتيحها اللّغة له.

تكمن أعمق أسباب أهمية المكان فى المجتمعات المستعمَرة فى التعطيلات الناتجة عن **الحداثة** نفسها فى الروابط بين الزمن، والفضاء، والمكان فى

المجتمعات الأوروبية. فى أزمنة ما قبل الحداثة وما قبل الكولونيالية، كما يقول جيدينز (١٩٩٠)، كان لدى جميع الثقافات سبلٌ لحساب الوقت، ولكن قبل اختراع الساعة الميكانيكية، لم يكن باستطاعة أحد أن يحدد الوقت دون الإشارة إلى العلامات (markers) الأخرى: كانت "متى" تكاد ترتبط دائمًا بـ "أين". وكانت الساعة الميكانيكية عظيمة الأثر فى الفصل بين الزمان والمكان، حيث كانت تحدد الوقت بطريقة تسمح بالتقسيم الدقيق لـ "نطاقات" اليوم دون الإشارة إلى علامات أخرى. وعندما تم توحيد التقويم عالميًّا واعتماد زمن قياسى عبر المناطق المختلفة، صار تفريغ الوقت كاملاً (أى فصله عن الموقع)، كما أصبح كشرط مسبّق لـ "تفريغ الفضاء". فى عصور ما قبل الحداثة، كان الفضاء والمكان مترادفين بشكلٍ أو بآخر، ولكن متى تيّسر إقامة علاقات مع الآخرين الغائبين بفعل اختراع الساعة والتقويم والخريطة، تغيّرت الأمور تغيّرًا جذريًّا. صارت أماكن الأحداث تتحدّد بتأثيرات اجتماعية بعيدة عنها إلى حدٍّ ما، كالتقنيات الفضائية أو اللّغات الاستعمارية أو، فى الحقيقة، مفهوم المكان نفسه الذى نقلته تلك اللغات.

إن حركة المجتمع الأوروبى حول العالم، و"اكتشاف" واحتلال المناطق النائية كان أساسًا ضروريًّا لخلق ما يمكن تسميته بـ "الفضاء الخالى". فقد رسّخ **علم الخرائط** وإنشاء الخرائط العالمية للفضاء كمفهومٍ تجريدى قابل للقياس ومستقل عن أى مكان أو منطقة محددة. ومما له مغزى أن فصل الوقت عن الفضاء يقدّم أساسًا لإعادة الجمع بينهما بما يتعلّق بالنشاط الاجتماعى. على سبيل المثال، يبدو جدول مواعيد القطار خريطة زمنية، ولكنه فى واقع الأمر وسيلة تنظيم زمانية-مكانية.

وبالتالى، بينما يسمح الفصل بين الزمان والفضاء بفصل العلاقات الاجتماعية عن مكان حدوثها، يتحول "المكان"، والذى تتركه الحداثة فى الخلف بمعنى ما، إلى موقعٍ مضطرب ومتنازع عليه للعلاقة بين اللغة والهويّة، وموقع

محتمل لتلك الحقائق المحلية التى يتركها الفصل العالمى بين الزمـــان، والفــضاء، والمكان، فعليًا دون مساس.

وإضافة للتمييز بين الفضاء والمكان الناجم عن الطرق الأوروبية فى قيــاس الفضاء والزمن "العالميين" والتى تفصلهما عن أى موقعٍ محدد، يتحول المكان إلـــى موضوع داخل اللغة نفسها. وقد يشعر هؤلاء الذين يتحدثون الإنجليزية كلغة أمّ، أو الذين يتحدّثونها كلغةٍ ثانية، بالاقتلاع وبافتقار التّوافق بين اللغة والمكان. وفى كلتــا الحالتين، يبدو أن هناك افتقارًا للتوافق بين المكان الموصوف بالإنجليزية والمكـــان الذى تعيش فى إطاره الذات المستعمَرة فعليًا. ويأتى هذا أولاً نظـرًا لأن الكلمــات التى تُوضع لوصف المكان نشأت فى بيئة أوروبية غريبة، وثانيًا لأن عددًا كبيــرًا من الكلمات التي يستخدمها المستعمِرون كانت تصف "فضاءً خاليًا" أو "زمنًا خاليًا"، ومن ثَمّ فقد تخلّصت من أى رابط يربطها بموضع معين. لهــذا يمكــن أن يمثّــل المكان مجازًا ثابتًا للاختلاف فى كتابات ما بعد الكولونياليــة، وتَــذْكِرَة مــستمرّة بالازدواجية الكولونيالية، بالفصل والمزج المستمر بين المستعمِر والمستعمَر.

قد يكون مفهوم المكان فى حدٍّ ذاتــه مختلفًــا كــل الاخــتلاف بــاختلاف المجتمعات مما يمكن أن يكون له آثار سياسية، وكذلك أدبية، محدّدة بدرجــةٍ مــا، على مدى الاقتلاع. على سبيل المثال، فى المجتمعات الوطنية الأصــلية، بــشكل تقليدى لا يمثّل المكان بناءً مرئيًا أو حيّزًا قابلاً للقياس، أو حتى نظامًا طوبوغرافيًا، بل موقعًا ملموسًا لأحلام المرء وامتدادًا لوجوده. وقد يجسّد تشكيل معين، كالجدول أو التل، رمزًا لحلم محدد والذى يكون لموقعه على خريطة الأحلام أهمية خاصــة لحياة المرء الخاصة، أو "طوطمه"، أو علاقته بالعشيرة، أو هويّته نظرًا لأنه ربمــا أتى هذا الشخص للعالم على مقربة منه. إن فكرة عدم امتلاك المرء للأرض وإنما "امتلاكها" له بمعنى ما، لهى طريقة لرؤية العالم تختلف كثيرًا عن ماديــة وتــسليع السّلطة الاستعمارية لدرجة أن الحماية الفعّالة لمكان المرء يــتم تعجيزهــا بــشكل جذرى حين يصبح هذا النظام الجديد هو النظام المهيمن.

ولعل هذا هو أكثر أشكال التعطيل الثقافى تطرفًا، ولكن سمته العامة تتكرر فى شتى أرجاء العالم الكولونيالى نظرًا لأن القوى الاستعمارية جلبت معها رؤية خاصة للأرض لها أصل فلسفى وقانونى وسياسى، وتبرير اقتصادى أيضًا. ويمكن أن نتلمّس مفتاح هذا التوجه فى فكرة "السّياج (enclosure)" التى تكمن وراء المفهوم الغربى للملكية. يوضّح جون لوك فى رسالته الثانية للحكومة (Second Treatise of Government) (الكتاب الثانى، الفصل الخامس – باب "عن الملكية") الأساس المنطقى الأوروبى وراء نزع المجتمعات الزراعية "المتقدمة" لملكية الأراضى من مجتمعات الصيد والجمع. بالنسبة للوك، فالسياج هو علامة الملكية: فتحديد أو تسييج مكان ما يدلّ على استيطان أو زراعة هذا المكان. إن رمز السياج حقًا يميّز **الحدود** بين **الهمجى** والمتمدن. على الرغم من أن أحدًا ليس لديه هيمنة حصريّة على الطبيعة، على حد قول لوك، طالما أن "فاكهة" الأرض و"وحوشها" سُخّرت لخدمة البشر، لا بد أن هناك ثمة وسيلة لتخصيصها قبل أن تصبح بلا جدوى لأى أحد، وهذا هو أسلوب السّياج (لوك ١٩٦٠:٣٣٠). ونظرًا لأن جهد الإنسان هو الذى يعينه على حصد ثمار الطبيعة وجعلها ملكه،

> **فبقدر ما "يحرث" "الإنسان" و"يزرع" و"يطوّر" و"يستنبت" من أرض ويستغل "ثمارها"، بقدر ما تكون "ملكيته" لها. وكلٌّ "بكده" له، إذا جاز القول، أن يضم إليه الأرض "المشاع" ... [لأن الله] سخّرها لخدمة "مَن يكدّ" و"يتحرّى الرّشد" فى أمره (والعمل هو دليل "أحقيته" لها).**

(لوك ١٩٦٠:٣٣٣)

وبعيدًا عن عزو قيم التنوير الأوروبى إلى الله، فإن أثر ذلك هو رفض مطالبة أى أناسٍ لأى أرض عندما لا تنطوى علاقتهم بها على "التطوير" الزراعى. لقد كان مفهوم الملكيّة وفرضياته ذات الصلة من القوة حتى أن المُصلِح الاجتماعى توماس فويل باكستون صرّح فى منتصف القرن التاسع عشر أن الكتاب المقدس

والمحراث فقط يمكنهما الارتقاء بإفريقيا والصعود بها إلى مستوى أسمى من الوجود: حيث إن "المحراث" يعنى الزراعة، والزراعة تعنى الملكيّة، والملكيّة تعنى الحضارة (بومجارت ١٩٨٢: ١٤). لقد كان لدى المستعمِرين الآخرين بطبيعة الحال فكرة مختلفة تمام الاختلاف عن حقوق الملكية الإفريقية للأراضى، وشكّلت إيديولوجيا الداروينية الاجتماعية لهم، وكذلك التاريخ الطويل للفكر العِرقى، مسوّغا للتاريخ الأوروبى الطويل لسرقة الأرض.

هذا وقد مكّنت القوةُ العسكرية والاقتصادية المتفوّقة القوةَ الاستعمارية من ترسيخ تصوراتها القانونية والاقتصادية بشأن المكان لتكون تصورات مهيمنة، ولكن أسلوب التمثيل، اللغة نفسها، هو الذى تسبب فى أغلب الضغوط بعيدة الأثر والتى رسّخت بدورها مفهوم المكان باعتباره موقعًا معقّدًا بشكل محدد للاشتباك الكولونيالى. ولكن فى نفس الوقت، كانت اللغة هى التى مكّنت المستعمَرين من تحويل الاقتلاع إلى مقاومة مبتكرة. وفى جوانب عدة، يُعدّ الاقتصاد السياسى للملكيّة جانبًا للهيمنة الإمبريالية أقل تعقيدًا بكثير من النشاط الخطابى للّغة والكتابة وانغماسها فى مفهوم المكان.

لقد خرجت أكثر النقاشات المنظّمة حول المكان وموقعه فى اللغة من كُتّاب **مستعمرات استيطانية**، والذين منحهم إلمامهم بالإنجليزية كلغة أولى بشكلٍ خاص إحساسًا دقيقًا ومعقّدًا ومُمَكِّنًا بشكل إبداعى بافتقار التوافق بين اللغة المتاحة والمكان المختبر. يشير الكندى "روبرت كروزتش" فى كتابه "كشف المخبوء **Unhiding the hidden**" إلى أن الأزمة الخاصة بالكاتب الكندى، وربما بجميع كُتّاب المستعمرات الاستيطانية، هى أنهم يستخدمون لغة تبدو بشكل حقيقى لغتهم بيد أنها ليست كذلك تمامًا. وهذه التجربة بالنسبة لكاتب كندى آخر، هو "دينيس لى"، كان لها أثر عميق على كتاباته، حتى أنها أفنت قريحته كليّةً فى مرحلة ما لأنه شعر بعجزه عن العثور على الكلمات التى تعبر عن تجربته بشكل حقيقى (١٩٧٤).

إن ما يتجلّى لدى هؤلاء الكتّاب، هو أن "المكان" يتجاوز الأرض بكثير. فنظرية المكان لا تطرح فصلاً بسيطًا بين "المكان" بوصفه ومسماه في اللغة، ومكان اخر "حقيقي" عصّي على اللغة التعبير عنه، ولكنه يوحي بشكل أو آخر أن المكان "هو نفسه" اللغة، وأنه شيء في حالة تدفّق مستمر، وخطاب في مرحلة التكوّن.

ويصبح هؤلاء الكتّاب مرغمين على محاولة بناء لغة جديدة ربما تناسب المكان الذين يواجهونه نظرًا لأن اللغة لا تنقل ببساطة التجربة المرئية أو القريبة، بل تتورّط في حضورها. صاغ "دينيس لي" مصطلح "إيقاع (**cadence**)" لوصف هذا: "حضور، خارج ذاتي وداخل جسدي ينفتح للخارج ويحاول جاهدًا أن يتجسّد في الكلمات" (١٩٧٤:٣٩٧).

ومن أبرز المناقشات وأشدّها حجّة حول البنية اللّغوية للمكان تلك التي أوردها بول كارتر في كتابه "الطريق إلى خليج النباتات"، حيث يطرح مفهومًا يطلق عليه اسم "التاريخ الفضائي". ويفحص هذا التاريخ المكان بوصفه **مخطوطة أثرية طِباقية** والتي عليها تقوم آثار النقوش المتعاقبة بتشكيل التجربة المعقّدة للمكان، الذي يعد بحدّ ذاته تاريخيًّا. إن التاريخ الإمبريالي، السرد الغائي للحضارة والاستيطان، يميّز نفسه بتجاهله المكان، البيئة، بوصفه ببساطة خشبة المسرح الخالية التي يتم تمثيل مسرح التاريخ عليها. ولكن، إذا نظرنا للمكان لا بوصفه موقعًا محايدًا هكذا ببساطة للمشروع الإمبريالي، سيتسنّى لنا أن نرى مدى تورّط المكان بشكل حميمي في تطوير الهويّة، وعمق تورّطه في التاريخ، وقوة تضمينه في أنظمة التمثيل – اللغة والكتابة والفنون الإبداعية – التي تتطوّر في أي مجتمع ولكن في المجتمعات المستعمَرة بشكلٍ خاص.

وأيًّا كانت طبيعة مجتمع ما بعد الكولونيالية، فإن اللغة دائمًا ما تجتاز نوعًا من الفجوات بين الكلمة ومغزاها. في هذا السياق، فإن ديناميكية **التسمية**[(١)] تتحول

---

(١) لا يوجد مدخل ضمن هذا الكتاب بهذا العنوان.

إلى عملية استعمارية أساسية لأنها تستحوذ على المكان وتعرّفه وتستولى عليه في اللغة. ولعل أشمل مثال على هذا هو رسم أطلس ميركاتور عام ١٦٣٦. توضّح خرائط هذا الأطلس أن الجغرافيا - مثلها مثل المكان نفسه - "سلسلة من عمليات المحو والكتابة على الكتابة والتى حولّت العالم" (راباسا ١٩٩٣: ٣٥٨). وعلى ذلك، يمكن النظر إلى فرضياتنا الأكثر تعمقًا وانتشارًا، والتى لا نزاع فيها، حول الشكل الفيزيائى للكرة الأرضية وقاراتها باعتبارها دليلاً محدّدًا على قوة الخطاب الأوروبى فى تحييد صياغته للعالم نفسه.

وبالتالى، فإن خلع أسماء على العالم غير الأوروبى عبر الاستكشاف و"الاكتشاف"، تفسير لديناميكية السيطرة التى يفترضها الأطلس مسبقًا. فتسمية أى مكان بمثابة إعلان الهيمنة الخطابية عليه فور كتابة هذا الاسم، لأن المكان، من خلال الأسماء، يصبح مجازى الطابع لعمليات السفر وضم الأراضى والاستعمار التى تُحدث هيمنة القوى الإمبريالية على العالم غير الأوروبى. بل وتمتد السيطرة على المكان، المترتبة على فعل التسمية، إلى **الإمبريالية البيئية** التى تتغير فيها حيوانات ونباتات الأراضى المستعمرة وطابعها الفيزيائى الفعلى تحت وطأة ضغوط الانشغال الأوروبى بالممتلكات: التسييج، والزراعة، واستيراد النباتات والأعشاب الأوروبية، وتدمير الأجناس المحلية، وربما أيضًا تغيير الأنماط الجوية.

للاستزادة: أشكروفت وآخرون **١٩٩٥؛ كارتر ١٩٨٧أ؛ كارتر وآخرون ١٩٩٣؛ كلايتون وجريجورى ١٩٩٦؛ كروسبى ١٩٨٦؛ داريان- سميث وآخرون ١٩٩٦؛ هاريس ١٩٨٣؛ ميتشل ١٩٩٤.**

post-colonial body

جسد ما بعد الكولونيالية. على الرغم من عدم وجود ما يعرف باسم "جسد ما بعد الكولونيالية"، فإن لفظة الجسد كانت محورية للخطابين الكولونيالى وما بعد

الكولونيالى بأنواعهما المختلفة. فقد جاء فى الكثير من كتابات ما بعد الكولونيالية فى الأزمنة الحديثة أن الجسد مكانٌ حيوىٌ للنقش. فالطريقة التى يُنْظَر بها للناس تتحكّم فى الطريقة التى يُعَامَلون بها، والاختلافات الجسمانية ضرورية فى تلك الصياغات. والنظرة للجسد كمكان للتمثيل والسيطرة محورية لدى الكثير من المحللين الأوائل لتجربة ما بعد الكولونيالية، لا سيّما فرانز فانون (١٩٦١)، ولكنها كذلك أيضًا فى الأطروحات الجدليّة لإيمى سيزار وإدوارد جليسانت (١٩٨٩). ولقد انصبّت تلك الاهتمامات الأولى بالجسد على أفكار اللون والعِرق (انظر: **اللّونيّة**). أكّد هؤلاء على وضوح علامات الاختلاف عندما تتجلّى فى لون الجلد وطبيعة الشعر وملامح الوجه كشكل العين أو شكل الأنف... إلخ. ورغم أن تلك "الاختلافات" لا تمثّل أى تغاير جينى حاسم، وبالتأكيد لا تشير إلى وجود جماعات فرعية داخل جنس بشرى واحد (وهو ما كانت نظريات العِرق غالبًا ما تؤكّده، خطأ)، فإنها صارت وسيلة أساسية لصناعة وتعزيز تحيّزات ضد جماعات بعينها.

ولقد تشكّلت مثل هذه التحيّزات إما بفعل أسباب اقتصادية (انظر: **الرّق**) أو بغيّة الهيمنة على السكان الوطنيين الأصليين فى الممتلكات الكولونيالية من خلال التأكيد على اختلافهم وصياغتهم كأدنى منزلة (انظر: **الهيمنة**). ومؤخّرًا ظهر اهتمام متزايد وفهم للدور الخاص الذى لعبه الجندر فى صياغة صور الدّونيّة الكولونيالية (إخصاء أو تأنيث التمثيل الثقافى ما بعد الكولونيالى فى الصورة، والكلمة، وما إلى ذلك) وفى صياغة استعمار خاص "مزدوج" للنساء داخل السياق العام للاضطهاد الكولونيالى. ولقد أدّى ذلك إلى اهتمام أكثر بالجسد كموقع للقراءات الجندرية للذاتية ما بعد الكولونيالية.

ويؤكّد الجسد وأهميته فى التمثيل ما بعد الكولونيالى على الطبيعة الخاصة جدًا لخطابات ما بعد الكولونيالية. فعلى الرغم من أن الجسد نص، أى أنه حيّز يمكن كتابة وقراءة خطابات متضاربة فيه، فإنه بشكل خاص نصّ مادىّ يبين كيف "تُحسّ" **الذاتية** بوصفها مادية ودائمة بشكل حتمى، أيًّا كانت طريقة صياغتها فى

واقع الأمر. وتلك حقيقة مهمّة لدراسات ما بعد الكولونيالية من حيث إنها تذكّرنا بأن القوى الخطابية للقوة الإمبريالية تعمل على الناس ومن خلالهم، وتقدّم علاجًا جاهزًا للنزوع إلى تجريد الأفكار من سياقها الحى.

وفى الآونة الأخيرة تم بحث موقع الجسد بطرقٍ شتّى بوصفه مَحلاً للسيطرة الخطابية. ففى دراسات المتاحف والفنون الجميلة، يكون الاهتمام بتمثيل وعرض الأشخاص، وصورهم وبقاياهم المحتفظ بها، ضروريًّا لإعادة الكتابة الجذرية لتاريخ المقتنيات الإثنوغرافية والمعارض العامة (كومبيس ١٩٩٤؛ ماكسويل ١٩٩٨). يُعدّ إعادة تصميم معارض تلك المواد للتأكيد على هذا التحيّز وتفكيكه نتيجةً مهمة لهذا النوع من الأعمال؛ ومثال على ذلك المعرض الحديث لـ كوي-سان (Khoi-San) البوشمان وبقاياهم المحتفظ بها فى كيب تاون عام ١٩٩٥. والتأكيد فى المجتمعات الأمريكية والأسترالية الوطنية الأصلية على الحاجة لاستعادة أجساد الأسلاف التى حولتها متاحف إمبريالية إلى "معروضات" غرائبية، وإعادتها إلى مكانها الملائم ودورها كبشر موقّرين مثال آخر على هذه العملية الاسترجاعية فى حيّز التنفيذ.

ولكن الدراسات النقدية الحديثة التى أجريت على الجسد فى فضاءات ما بعد الكولونيالية أكّدت أيضًا على تعقيد الطرق التى يمكن من خلالها تشكيل الجسد، وأوضحت دوره المتناقض فى الحفاظ على القوة الاستعمارية، ومقاومتها. ولذا، تحدث "كادياتو كانيه" على سبيل المثال عن تعقيد فكرة "الحجاب" فى تشكيل الخطابات المتعلّقة بالنساء المسلمات مشددًا على أن الدافع لـ "خلع الحجاب" الغربى الليبرالى قد يمثّل - فى بعض الظروف - فى حد ذاته شكلاً من أشكال السيطرة الإمبريالية (كانيه ١٩٩٥). وفى سياق مختلف، أكّدت جيليان ويتلوك على كيف أن عادات التحفّظ والكبت الجنسى قد تتداخل معًا وتحدّ من حتى أكثر المحاولات ليبرالية لتفصيل حقيقة امتهان المرأة فى مؤسسات مثل الرِّق، مشددة على الوحشية الجسدية ولكن غير قادرة على الإقرار بالانتهاكات الجنسية (ويتلوك

١٩٩٥). وتحذّرنا مثل هذه التحليلات من خطر أن نفترض ببساطة أن الجسد محايد (طبيعى) وليس فى حد ذاته جزءًا من أكثر التقاليد والممارسات الثقافية انتشارًا وتعارضًا.

على سبيل المثال، قد يقدّم لنا مفهوم ما بعد الكولونيالية سبلاً إلى حدٍ ما جديدة للتفكير بشأن إيحاءات مركزية العُرى فى التقاليد الفنية فى أوروبا الغربية. فقد تكشف اللثام عن الطرق التى لا يعمل فيها الخطاب على قراءة ثقافة المستعمَرين فحسب، بل وتفكيك الرموز والفرضيات الخفيّة للقوى الكولونيالية وتقاليدها. فحتى أبسط الفرضيات الغربية حول تمثيل الجنسانية نفسها قد تُقْبَل قراءتها بعدة طرق أكثر تعقيدًا، على سبيل المثال، بملاحظة الطّرق التى توظّف بها تمثيلات الجسد فى التقاليد غير الغربية مرارًا، كبعض المنحوتات الإفريقية الغربية، علامات كلا الجنسين فى صورة واحدة للجسد. إن عودة ظهور مجموعة الرموز غير الواقعية مؤخّرًا فى التّمثيلات الغربية، مثل التكعيبية، قد يعتمد أيضًا على الكشف عن تلك التقاليد البديلة، ولعلها مصدر الوعى المتجدّد بقصور الفكرة "الطبيعية" السائدة عن جسد الإنسان، وشكله، ولونه، وجنسه، باعتبارها سمات ثابتة ومحدّدة (انظر: **الحداثة والبدائية**).

للاستزادة: كومبيس ١٩٩٤؛ ديل وريان ١٩٩٨؛ لو ١٩٩٦؛ ماكلينتوك ١٩٩٥؛ ماكسويل ١٩٩٨؛ توماس ١٩٩٥؛ يانج ١٩٩٥.

post-colonialism/postcolonialism

ما بعد الكولونيالية: يتناول مفهوم "ما بعد الكولونيالية" آثار الاستعمار على الثقافات والمجتمعات. ولمصطلح "ما بعد الكولونيالى" بحسب استخدام المؤرّخين له فى الأصل عقب الحرب العالمية الثانية فى سياقات مثل **دولة ما بعد الكولونيالية**،

معنى تاريخى تسلسلى واضح، إذ يشير إلى فترة ما بعد الاستقلال. على أى حال، فقد استخدم النقاد الأدبيون هذا المصطلح بدايةً من أواخر السبعينيات لمناقشة الآثار الثقافية المتعددة للاستعمار.

وبرغم أن دراسة قوّة التمثيل المسيطرة داخل المجتمعات المستعمَرة انطلقت فى أواخر السبعينيات بأعمال مثل كتاب "الاستشراق" لسعيد، وأفضت إلى تشكّل ما عرف لاحقًا باسم نظرية الخطاب الكولونيالى فى أعمال نقاد من أمثال "سبيفاك" و"بابا"، فالمصطلح الفعلى – "ما بعد الكولونيالى" – لم يوظّف فى تلك الدراسات الأولى حول قوّة الخطاب الكولونيالى فى تشكيل الرأى والسياسات فى المستعمرات والحاضرات. على سبيل المثال، استخدمت "سبيفاك" مصطلح "ما بعد الكولونيالى" لأول مرة فى مجموعة المقابلات الشخصية والكتابات المجمّعة، والتى نُشرت عام ١٩٩٠ تحت عنوان "الناقد ما بعد الكولونيالى (**The Post-Colonial Critic**)". وعلى الرغم من أن دراسة تأثيرات التمثيل الكولونيالى كانت محورية فى أعمال هؤلاء النقّاد، فإن مصطلح "ما بعد الكولونيالى" فى حد ذاته استخدم فى البداية للإشارة إلى أشكال التفاعل الثقافى داخل المجتمعات الكولونيالية فى الدوائر الأدبية (على سبيل المثال، أشكروفت وآخرون ١٩٧٧). وكان هذا جزءًا من محاولة لتسييس وتركيز اهتمامات مجالات مثل أدب الكومنولث ودراسة ما يعرف بالآداب الجديدة بالإنجليزية (**New Literatures in English**)، والتى بزغت فى أواخر ستينيات القرن العشرين. وبعد ذلك استُخدم هذا المصطلح على نطاق واسع للدلالة على التجربة السياسية واللغوية والثقافية لمجتمعات كانت مستعمرات أوروبية فى السابق.

ومن ثمّ فقد كان المصطلح موضعًا مرتقَبًا لنزاعات علمية وتأويلية من البداية تقريبًا، خاصةً فيما يتعلّق بالمعانى المتضمّنة فى الواصلة ذات الدلالات أو فى غيابها(١).

---

(١) فى اللغة الإنجليزية، يكتب هذا المصطلح بواصلة تارة ودون واصلة تارة أخرى كما فى عنوان المدخل.

إن أثر كتّاب ما بعد البنيوية العميق لدى أبرز أنصار نظرية الخطاب الكولونيالى، سعيد (متأثر بميشيل فوكو)، وهومى بابا (بألتوسر وجاك لاكان) وجاياترى سبيفاك (متأثرة بجاك دريدا)، أفضى بالكثيرين من النقاد، والذين كانوا معنيين بالتركيز على الآثار الماديّة للظّرف التاريخى للكولونيالية وكذلك على قوّته الخطابية، إلى الإصرار على استخدام الواصلة[1] لتمييز دراسات ما بعد الكولونيالية (**post-colonial**) بوصفها حقلاً معرفيًا عن نظرية الخطاب الكولونيالى فى حد ذاتها، وهى التى شكّلت جانبًا واحدًا فقط من بين العديد من المقاربات والاهتمامات التى سعى مصطلح "ما بعد الكولونيالى" لاحتوائها ومناقشتها (أشكروفت ١٩٩٦).

وبرغم استمرار هذا التمييز فى طريقة الكتابة الإملائية للمصطلح، يبقى الاشتباك بين المقاربتين كبيرًا. فمصطلح "ما بعد الكولونيالية" بالواصلة وبدونها يستخدم الآن بطرقٍ شتّى ومتعدّدة الجوانب بحيث يتضمّن دراسة وتحليل الغزوات الأوروبية على الأرض، والمؤسسات المتنوّعة للكولونياليات (**colonialisms**) الأوروبية، والعمليات الخطابية للإمبراطورية، والتفاصيل الدقيقة لصياغة الذات فى الخطاب الكولونيالى، ومقاومة هذه الذوات، وربما الأهم على الإطلاق، الاستجابات المختلفة لمثل هذه الغارات وإرثها الكولونيالى المعاصرة فى شعوب ومجتمعات ما قبل الاستقلال وما بعده. وبينما نزَع استخدامُها إلى التركيز على الإنتاج الثقافى لمثل هذه المجتمعات، فإن استخدام المصطلح انتشر على نطاق واسع فى التحليلات التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية حيث لا زالت تلك الحقول المعرفية منشغلة بأثر الإمبريالية الأوروبية على مجتمعات العالم.

ولا زالت بادئة المصطلح "ما بعد (**post**)" أيضًا تمثّل مصدرًا ثريًّا للنقاش بين النقاد. فالمعنى الأبسط لتلك البادئة، ألا وهو "بعد" الكولونيالية، تعرض للتفنيد من خلال فهمٍ أكثر تعمقًا لأسلوب عمل ثقافات ما بعد الكولونيالية والذى يؤكّد على

(١) فى الكلمة الإنجليزية (post-colonial).

الارتباطات المفصلية بين وعبر الفترات التاريخية المعرّفة سياسيًا لثقافات ما قبل الكولونيالية، وثقافات الكولونيالية، وثقافات ما بعد الاستقلال. ونتيجة لذلك، طُرحت المزيد من الأسئلة حول القيود، إن وُجدت، التى يجب أن تُفرض على هذا المصطلح. يشكو "إعجاز أحمد"، على سبيل المثال، من أنه متى سُحب مصطلح "الكولونيالية" على شعب الإنكا فى الماضى والاحتلال الإندونيسى لتيمور الشرقية فى الحاضر، فسوف يصبح المصطلح "شيئًا متجاوزًا للتاريخ، دائمًا موجود ودائمًا يمر بعملية انتهاء فى جزءٍ أو آخر من العالم" (١٩٩٥:٩).

ومن الواضح على أى حال أن مصطلح ما بعد الكولونيالية كما تم توظيفه فى أغلب الروايات الحديثة قد اهتمّ فى المقام الأول بفحص عمليات وآثار الكولونيالية الأوروبية والاستجابات لها، بدايةً من القرن السادس عشر وحتى عصرنا الحاضر، مرورًا **بالكولونيالية الجديدة** به.

ولا شك أن الجدل سيستمر طالما أن مصطلح "ما بعد الكولونيالية"، بحسب ما حاجَج "ستيفن سليمون"، يُستخدم الآن فى مجالاته المتنوعة لوصف مجموعة غير متجانسة بصورة لافتة للنظر من المواقف، والمجالات الاحترافية، والمشروعات النقدية:

> **لقد استُخدم المصطلح كطريقة لتنظيم نقد للأشكال الإجمالية للتاريخانية الغربية؛ كمصطلح يتألّف من دمج مصطلحين لفكرة معدّلة عن الـ "طبقة"، كمجموعة فرعية لكل من ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية (وكذلك بطريقة معكوسة، كحالة يمكن رؤية هاتين البنيتين المنطقية الثقافية والنقدية الثقافية يظهران من خلالها)؛ كاسم لحالة الحنين أصلانى النزعة فى التجمّعات الوطنية لفترة ما بعد الاستقلال؛ كعلامة ثقافيّة لعدم الإقامة لكادر مثقفى العالم الثالث؛ وكالجانب الخفى الذى لا مناص منه لخطاب متصدّع ومتناقض للقوّة**

> الكولونيالية؛ كشكل مناوئ من أشكال "ممارسة القراءة"؛ وبوصفه – وقد كان ذلك أول عهدى بالمصطلح – اسمًا لفئة من فئات النشاط "الأدبي" خرجت من رحم طاقة سياسية جديدة مُحتفى بها تسرى داخل ما أُعتيد على تسميته الدراسات الأدبية للـ "كومنولث".

(سليمون ١٩٩٤: ١٦-١٧)

ومع ذلك، لازال هذا المصطلح يُستخدم من آنٍ لآخر ليعنى ببساطة "مناهضًا للكولونيالية" وكمرادف لمصطلح "ما بعد الاستقلال" كما هو الحال فى الإشارات إلى دولة ما بعد الكولونيالية. وإمعانًا فى تعقيد مسألة كيف أن هذه المشروعات المتداخلة تستمر فى التصادم فى النقاشات الحديثة، يلاحظ "سليمون" أيضًا أن وجود المجالات الثلاثة المتداخلة أفضى إلى "حالة من الارتباك ... والتى فيها مشروع... تحديد مجال وطبيعة المقاومة المناهضة للكولونيالية فى الأعمال المكتوبة تم الخلط بينه وبين المشروع ... الذى يُعنَى بالتعبير عن الطبيعة الأدبية للجماعات الثقافية للعالمين الثالث والرابع" (سليمون ١٩٩٠:٣١).

وبحسب رؤية "سليمون" للمصطلح، ينصب اهتمام ثانى هذه المشروعات الثلاثة على "أمم أو ثقافات كاملة بوصفها [وحدته] الأساسية"، ويعقد مقارنات أو مقابلات بين هذه الوحدات، بينما يهتم المشروع الأول بـ "تحديد قوّة اجتماعية الكولونيالية، فى محاولة لفهم أشكال المقاومة لتلك القوّة أينما كانت" (٣١). إن "سليمون" مُدرك تمامًا أن هذا يثير مشكلاته الخاصّة، مشكلات كانت جزءًا من المجادلة التى جرت مؤخّرًا؛ إذ يلحظ أن:

> الكولونيالية، التى تعدّ بوضوح فئة إشكالية إلى حدٍّ كبير: إنها بالتعريف متجاوزة للتاريخ وغير محدّدة، وتُستخدم فيما يتعلق بالأنواع المختلفة جدًا من الاضطهاد التاريخى والسيطرة

> الاقتصادية. [ومع ذلك،] مثل مصطلح "النظام الأبوى" الذى يشترك أيضًا فى مشكلات مشابهة بخصوص التعريف، يظل مفهوم الكولونيالية ... محوريًّا لنقد علاقات القوة فى الماضى والحاضر فى الشئون العالمية.

(سليمون ١٩٩٠: ٣١)

ذهب "سليمون" أيضًا فى نفس المقال إلى أن الافتراض القائل بأن ردود أفعال المضطهدين ستكون مقاوِمة طوال الوقت قد ينزع عنهم بالفعل سمة الفاعليّة (agency). فهم ليسوا قادرين فحسب على إنتاج وثائق "تنزع إلى اتخاذ رد فعل"، بل إن لدى مجتمعات ما بعد الكولونيالية، كما يصرّ أحمد (١٩٩٢) وآخرون، أجنداتها ومواطن قوتها الداخلية التى لا تفتأ تتفاعل مع الاستجابة المباشرة للغزو الكولونيالى وتعدّلها. من الواضح أن أى تعريف لمفهوم ما بعد الكولونيالية بحاجة لأن يضع فى الاعتبار تلك المجموعة الأوسع من الشواغل والممارسات المحلية المحدّدة والمتواصلة. ومن المستبعد تسوية تلك النقاشات بسهولة. ولكن، فى الوقت الراهن، مهما بلغت تصوّراتنا فيما يتعلّق بمفهوم "ما بعد الكولونيالية"، ومهما كانت المجادلات الدائرة حول استخدام البادئة الإشكالية "ما بعد" أو الواصلة التى لا تقل إشكالاً، فإن المبادئ الأساسية لهذا المصطلح فى التواريخ الكولونيالية والممارسات المؤسسية الأوروبية، والاستجابات (سواء المقاوِمة أو خلاف ذلك) لهذه الممارسات من جانب جميع المستعمَرين لا تزال محورية.

ومن بين القيود التى لا تقل محورية، الانتباه إلى الموقع الدّقيق. فكل مقابلة أو "منطقة اتصال" كولونيالية تختلف عن غيرها، وكل مقابلة "ما بعد كولونيالية" يتطلّب تحديد موقعها بدقّة وتحليل تفاعلها المعيّن، في مقابل تلك المبادئ الأساسية العامة. وقد دارت إحدى النقاشات القوية حول التأثير المُجانس (homogenizing) المحتمل لمفهوم "ما بعد الكولونيالى" (هودج وميشرا ١٩٩٠؛ كريسمان وويليامز ١٩٩٣). ذهب البعض إلى أن تأثير وصف التجربة الكولونيالية لمجموعة كبيرة

من الثقافات بهذا المصطلح سيفضى إلى تجاهل أوجه الاختلاف بينها. ومع ذلك، فلا يوجد سبب جوهرى أو لا مناص منه يدعو لحدوث ذلك. إذ "إن مادية ومحلية الأشكال المتنوّعة من تجربة ما بعد الكولونيالية هى تحديدًا ما يوفّر أثرى إمكانية لدراسات ما بعد الكولونيالية، كما أنها تُتيح التحليل المحدد للتأثيرات المتنوّعة للخطاب الكولونيالى.

إن القضايا النظرية الكامنة فى هذين المفهومين المتأصّلين - المادية والمحلية - تكمن فى أساس قدرٍ كبيرٍ من الجدل بشأن ما يشير إليه المصطلح وما ينبغى أو ما لا ينبغى أن يتضمّنه. وعلى الرغم من تلك المجادلات وأوجه الاختلاف، فقد بزغت فى أعمال حديثة داخل مجال ما بعد الكولونيالية علامات لعلاقة مثمرة وتكاملية بين المقاربات المتنوعة. وسواء انطلقت غالبية النقاشات الأحدث من أساس لها فى نظرية الخطاب أو من قراءة أكثر مادية وتاريخية، فقد شدّدت هذه النقاشات على الحاجة إلى الحفاظ على تلك الضوابط الأساسية وتعزيزها فيما يتعلق بتعريف فكرة ما بعد الكولونيالى. وكما أشار نقاد من أمثال "يانج"، فقد كانت المهمة الأساسية هى تجنّب افتراض أن "واقعية الظروف التاريخية للكولونيالية يمكن إغفالها، بشكل مأمون" لصالح "أوهاميّات (**fantasmatics**) الخطاب الكولونيالى" (يانج ١٩٩٥: ١٦٠). إن أقوى نقد لنظرية الخطاب على الإطلاق جاء على لسان المفكرين الماديين من أمثال "موهانتى" و"بارى" و"أحمد" الذين يُحاجّون، كما يشير "يانج"، بأنه لا ينبغى أن تمضى تلك النظرية فى مسارها "على حساب الاستقصاء التاريخى المادى" (١٦١). وعلى الجانب الآخر، وكما يحذّر "يانج" أيضًا، فعلى الرغم من أن الجوانب الإجمالية لخطابات ما بعد الكولونيالية (**postcolonial/post-colonial**) مثيرة للاهتمام بحق، فإنه من الضرورى أن نتجنّب العودة إلى شكلٍ مبسّطٍ من المادية المتمركزة محليًّا والتى ترفض رفضًا تامًّا الاعتراف بوجود الخطابات العامة للكولونيالية أو تأثيرها على الحالات الفردية للممارسة الكولونيالية.

عادة ما يتعارض مشروع تحديد القوى الخطابية العامة التى أدّت لتماسك المشروع الإمبريالى والتى عملت حيثما كان الاستعمار، مع الحاجة لتقديم تفسيرات تفصيلية عن التأثير المادى لهذه الخطابات، بما أنها عملت فى فترات مختلفة ومناطق متباينة. والإشارة إلى أنّ الكولونيالية أو الإمبريالية لم تكونا فى حد ذاتهما قوى متعددة المعانى، وأنهما عملتا بشكل مختلف بحسب الفترات التى حدثتا فيها أو الثقافات الحواضرية التى انطلقتا منها أو "مناطق الاتّصال" المحدّدة التى أثّرتا فيها، ما هو إلى محاولة واضحة للإفراط فى التبسيط. ولكن الإشارة إلى استحالة الوقوف على عناصر مشتركة بشكل واسعة النطاق داخل هذه الخصوصيات المحلية، لا سيّما على مستوى الإيديولوجية والتشكيل الخطابى، يبدو قاصرًا بالمثل كأساس لأى تفسيرات فيما عدا أكثرها محدودية.

فلا تنل كلُّ مستعمرة نصيبًا من جميع سمات الكولونيالية، كما أنها لا تشترك مع غيرها فى بعض السّمات الجوهرية طالما أنها، مثلها مثل أى فئة، عبارة عن "حَبْلٍ يتألّف من العديد من الخيوط المجدولة"، إذا ما اقتبسنا استعارة "فيتجنشتاين" (١٩٥٨:٨٧). ومع ذلك، فمن الأرجح، على حد قول روبرت يانج، إن اللحظة التاريخية الخاصة يمكن رؤيتها باعتبارها تتفاعل مع الخطاب العام للكولونيالية بحيث إن:

> مساهمة تحليل الخطاب الكولونيالى [على سبيل المثال] تكمن فى تقديمه لإطارٍ مهمٍّ للعمل الآخر بالتّشديد على أن جميع الرؤى بشأن الكولونيالية تشترك فى، وعليها التعامل مع، وسيط خطابى مشترك، وهو الذى كان وسيطًا للكولونيالية نفسها: اللغة المستخدمة لتمثيل الكولونيالية أو وضعها موضع التنفيذ أو توصيفها أو تحليلها ليست بالشفافة أو البريئة أو اللا تاريخية ولا هى ببساطة أداتية".

(يانج ١٩٥٨:١٦٣)

يختتم "يانج" نقاشه لتلك المواقف الجدلية الحديثة بخاتمة تتصف بالحكمة.

> **ومع ذلك، ففى تلك المرحلة من عصر ما بعد الكولونيالية، وبينما نسعى جاهدين لفهم طريقة عمل التاريخ الكولونيالى وتأثيراته، فإن مجانسة الكولونيالية بحاجة أيضًا لوضعها فى مقابلة مع خصوصياتها التاريخية والجغرافية. ويبقى السؤال عمّا إذا كان بإمكان هذه المرحلة أن تحافظ على استمرارية هذين المستويين وانصافهما. (١٦٥)**

وعلى الأرجح إن النقاش لن ينتهى لصالح أى من الموقفين المتطرفين، ولكنّ الأعمال الأرشيفية التفصيلية التى تتم بشكل متزايد بشأن كل جوانب ثقافة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية سوف تستمر فى تصحيح التعميمات الأكثر تبسيطًا والتى تميّز الصّيغ المبكرة لهذا المجال، دون الإطاحة بصلاحية المنهجية العامّة المقارنة لطرح أسئلة حيوية لا يقدر التحليل المادى المحلى الصّرف على طرحها أو الإجابة عليها.

للاستزادة: أشكروفت وآخرون ١٩٨٩، ١٩٩٥؛ بومر ١٩٩٦؛ تشايلد وويليامز ١٩٩٧.

post-colonial reading

قراءة ما بعد كولونيالية: طريقة لقراءة وإعادة قراءة نصوص الثقافات الحواضرية والكولونيالية للفت النظر عن عمد إلى الآثار العميقة والمحتومة للاستعمار على الإنتاج الأدبى، والتفسيرات الأنثروبولوجية، والمدوّنات التاريخية، والكتابات الإدارية والعلمية. إنها شكل من أشكال القراءة التفكيكية التى عادة ما

تُطبّق على أعمال أنتجها المستعمرون (ولكنها يمكن أن تُطبّق على أعمال للمستعمَرين) والتى تُظهر مدى تعارض النص مع افتراضاته المتضمّنة (الحضارة، والعدالة، والجماليات، والإحساس، والعِرق) وتكشف عن إيديولوجياته وعمليّاته الكولونيالية (غير المقصودة غالبًا). ومن أمثلة قراءات ما بعد الكولونيالية لنصوص بعينها تحقيقاتُ "إيريك ويليامز" بشأن النصوص المُعتمَدة فى السابق للتّاريخ الكاريبى فى "مؤرخون بريطانيون وجزر الهند الغربية (British Historians and the West Indies)" (١٩٦٦)، وإعادة القراءات المعاصرة لأعمال الأنثروبولوجيين الأوروبيين المرجعيين من أمثال "مالينوفسكى" والعديد من إعادة القراءات (وإعادة الكتابات) الما بعد الكولونيالية لمسرحية شكسبير "العاصفة" بالفرنسية والإنجليزية والإسبانية، وإعادة القراءات لرواية "جين أوستن" "مانسفيلد بارك (Mansfield Park)" (انظر **القراءة الطّباقيّة**)؛ وإعادة قراءات "جِين ريس" (ومن ثمّ إعادة الكتابة، فى "بحر سارجاسو الشاسع Wide Sargasso Sea") لرواية "جين إير" للمؤلفة "تشارلوت برونتى".

ولا يجب قصر مفهوم "القراءة ما بعد الكولونيالية" على استنطاق مجموعة من الأعمال (على سبيل المثال، الوثائق التى تتعاطى مع التاريخ الأوروبى لمنطقة ما) ولا على إعادة قراءة وإعادة كتابة نصوص فردية. فالقراءة الما بعد كولونيالية، على سبيل المثال، لتاريخ الأدب الإنجليزى (من المفترض أن) تنطوى على تركيز أكبر على العلاقات الكولونيالية بين إنجلترا وإسكتلندا وأيرلندا وويلز، والآثار التاريخية والمعاصرة لهذه العلاقات على الإنتاج والتمثيل الأدبييْن. وتنطوى إعادة القراءة تلك أيضًا على إعادة النظر فى الأدب الإنجليزى والنتاج الأدبى بوصفهما نابعيْن من وعبر العملية الإمبريالية و/أو الاحتكاكات الكولونيالية أكثر من كونهما سلسلة من التغيرات والتطورات المُستلهمة من داخل الوطن. ولذا، يمكن التدليل، على سبيل المثال، على أن الحداثة نتاج احتكاك أوروبا بالثقافات المسمّاة "همجية" لإفريقيا وجنوب المحيط الهادى، بينما يمكن إعادة قراءة نظريات ما بعد البنيوية

(كنظرية دريدا) بوصفها مُستلهمة من الخبرة الكولونيالية أو متأثرة بها بقدر أكبر من كونها نتاج المناخ الفكرى الباريسى.

للاستزادة: **سعيد ١٩٩٣؛ تيفين ١٩٨٧.**

post-colonial state

دولة ما بعد الكولونيالية: غالبًا ما يوظّف المؤرّخون وعلماء الاقتصاد والمنظّرون السياسيون هذا المصطلح كمرادف لمصطلح "دولة ما بعد الاستقلال"، فيُعدّ تكوّن الدولة بعد استقلالها أبرز علامة على انفصام المُستعمَر عن القوة الإمبريالية. ويعدّ استقلال تلك الدولة المتكونة حديثًا هو الشرط المحتوم للزعم بتخلصها من سلطة المستعمِر. ولكن هذا "الاستقلال"، من الناحية العملية، قد ينظر إليه بوصفه استقلالاً شكليًّا؛ أولاً لأن هيمنة فكرة المفهوم الأوروبى **للأمة** فى أذهان الذين تزعّموا النضال من أجل الاستقلال عادةً ما كانت تفضى إلى أن الدول الجديدة ما بعد الكولونيالية قد اتخذت نفس نموذج القوى الأوروبية السابقة قالبًا لها. ولقد كانت الدول القومية لما بعد الكولونيالية فى العادة (ولكن ليس دائمًا) لها نفس حدود الوحدات الإدارية الكولونيالية. لذا فإن مساحات الدول المستقلة فى إفريقيا، على سبيل المثال، مثل نيجيريا وغانا تُظهر إلى حد كبير المناطق الكولونيالية المقتطعة من مجتمعات غرب إفريقيا، الما قبل كولونيالية.

وفى المقابل، فى شبه القارة الهندية، حل التقسيم الإدارى الذى قسّم المنطقة إلى الهند وباكستان محل الوحدة الكولونيالية الجلية للحكم الهندى. ولقد تم ضم الولايات التى تتمتع بحكم منفصل خلال فترة الحكم البريطانى للهند، فى الغالب على عكس رغبتها، إلى الدول الجديدة لما بعد الكولونيالية التى تأسست بهذا الشكل. فلم ترتبط الكيانات السياسية الحديثة، على أى حال، بكيانات ما قبل

الكولونيالية التى توحدت الآن كدول قومية حديثة ما بعد كولونيالية سوى بعلاقة تصورية.

وكما فى حالة الدول القومية الأوروبية التى تشكلت الدول القومية لما بعد الكولونيالية أسوةً بنموذجها، تشكّلت الأخيرة فى الغالب بفعل اندماج أو تقسيم مقصود لمناطق موجودة بالفعل. وفى كل حالة، كانت الرابطة التى تربط بينها ميثولوجيا قومية مُخلّقة، شكّلت فيها الرموز الموحّدة مثل أعلام الدول والأسماء والرموز الوطنية عناصر حيوية. ومن ثمّ، فإن دول ما بعد الكولونيالية، كدولة غانا على سبيل المثال، اتخذت لنفسها اسم مملكة ترجع إلى العصور الوسطى، والتى لم يكن لحدودها الفعلية أى تطابق مع المنطقة الكولونيالية المعروفة باسم محمية ساحل الذهب. وفى حالة زيمبابوى (وتعنى حرفيًا المدينة الحجرية)، اكتسبت الدولة اسمها من الاسم المحلى للعديد من الأطلال الآثارية لثقافات ما قبل الكولونيالية فى المنطقة. وفى حالة باكستان، نجد أن اسمها مجرد جناس تصحيفى (**anagram**) للمناطق الإسلامية الرئيسية للجزء الشمالى الغربى من الهند المستعمَرة.

والأهم أنه ربما أن دول ما بعد الكولونيالية كانت ترتبط فى الغالب بأنظمة إدارية وقانونية واقتصادية كولونيالية سابقة حدَّت من حركتها الاستقلالية. وقد سمح هذا بوجود سيطرة مستمرة بشكل فعّال على العديد من هذه الدول فى الفترة التالية للاستقلال (انظر: **الكولونيالية الجديدة**). وكان رد الفعل العكسى الناتج الذى اتّخذ شكل تأكيد على الممارسات **الوطنية الأصلية/الأصلانية** مفهومًا بيد أنه خلق مشاكل جديدة؛ حيث لم يستطع تراث وطنى واحد سابق للكولونيالية، لا جدال حوله، أن يمثّل بشكلٍ كافٍ تعدد الإثنيات والاختلافات التى شكّلت أغلب دول ما بعد الكولونيالية الحديثة. لم تكن دول ما بعد الكولونيالية تختلف فى هذا الجانب عن دول مستعمِريها السابقين، ولكن حقيقة أن تلك الدول نجحت فى صياغة ميثولوجيا ناجحة نسبيًا بشأن التجانس الوطنى (جزئيًا بمقارنة نفسها بوصفها متّحدة باختلاف **الآخر** ممثّلاً فى العالم المُستعمر) تُعنى – وهى مفارقة – أن دول ما بعد

الكولونيالية حديثة الميلاد كانت محل مقارنة عادةً بالنماذج الأوروبية بشكل مجحف وغير ملائم.

ولذا فإن المهمة التى تواجه دول ما بعد الكولونيالية المعاصرة تنطوى على بناء وحدة فعّالة وتجنّب اضطهاد الأقليات الذين تصطدم ممارساتهم بممارسات الميثولوجيا القومية المهيمنة، سواء على العقيدة أو اللغة أو الأعراف الثقافية. ومما له مغزىً فى هذا السياق أن الدول الكولونيالية تواجه أيضًا المشكلة عينها، حيث إنها مجبرة على إعادة تعريف نفسها فى إطار **الإثنيات** الجديدة التى تشكّلت بفعل تدفّق أشخاص من **هوامش** كولونيالية سابقة.

للاستزادة: بابا ١٩٩٠؛ تشاترجى ١٩٩٣؛ ديفيدسون ١٩٩٢.

primitivism

البدائية: مصطلح استُخدم على نطاق واسع فى تاريخ الفن، وعلى نطاق أضيق فى الدراسات الأدبية. ويُستخدم هذا المصطلح بشكلٍ محدود ليميّز مدرسة حديثة بعينها من بين مدارس الفن والكتابة، ينصبّ تركيزها على بساطة الشكل أو الفكرة. وفى هذا الصدد، يرتبط هذا المصطلح فى تاريخ الفن الأوروبى الحديث بأعمال نحّاتين من أمثال "برينكوشى" ورسّامين مثل "ميرو". وبهذا المعنى المحدود، فإنه تأثير مستمر ومهم على الفن الحديث. ومع ذلك، يقل استخدامه فى الكتابات الحديثة كمصطلح نقدى لكونه يرتبط ببساطة الأسلوب والتوظيف المتعمّد للأفكار والموضوعات البسيطة (على سبيل المثال، تصوير الحياة الريفية). فى بعض الحالات، وخاصةً فى كتابات أمريكا اللاتينية، كان لهذا المصطلح صلة جذرية لا وجود لها فى أغلب استخداماته الأوروبية. ولكنه شَكَّلَ فى أماكن عدة جزءًا من حركة أعمّ لتأكيد الذات القومية، على سبيل المثال فى الدّول السّلافيّة فى

النصف الثانى من القرن التاسع عشر عندما شجع هذا المفهوم على استرجاع وتوظيف موتيفات وأفكار رئيسية من الفن الرّيفى والشّعبى كرموز قومية.

أما الاستخدام الأوسع لهذا المصطلح فيحدّد شكلاً أو أسلوبًا يمثل مرحلة مبكّرة من النشاط الثقافى البشرى. وعلى ذلك، غالبًا ما يُوصف النتاج الفنى للبشر الأوائل باعتباره نتاجًا بدائيًّا. إن المشكلة التى تشوب استخدام المصطلح بهذا الشكل هو أنه يفترض تكشُّفًا خطّيًّا وغائيًّا للتاريخ البشرى من البسيط إلى المركّب. وبالتالى، يُنظَر إلى الفنون الأولى أو البدائية بوصفها مرحلة مُفضية إلى ذروة وتحقُّق فى الفنون المعقّدة أو المتحضّرة فى المراحل التالية.

بل إن ما يثير الارتباك أكثر أن مثل هذه المعايير قد تفضى إلى مزيد من الفئات. ولذا، فإن الفنانين غير المثقفين، أى غير المدرّبين وغير المتعلّمين تعليمًا مدرسيًّا، الذين لا تظهر فى أعمالهم التقاليد الفنية المهيمنة، كالرسام الفرنسى "هنرى روسو"، أو الرسامة الأمريكية "جرانما موزيس"، أو حتى الفنانين المدربين الذين ينبذون هذه التقاليد عن عمد كالرسام البريطانى "ستانلى سبنسر"، يمكن أن يُصنّفوا ضمن فئة الفن "البدائى".

علاوة على ذلك، من الجائز أن تُنسب تقاليد ثقافية وفنية بديلة كاملة لهذه الفئة ببساطة لمجرد أن أعرافها لا تتّفق مع القواعد الفنية السائدة فى الغرب. ويصبح هذا التمييز بكل سهولة فى خدمة مقارنات تفتقر لأى أساس وعادةً ما تتّسم بازدراء "قيمة" الثقافات المختلفة. وعلى ذلك، فالفن الإفريقى أو الباسيفيكى أو الأمريكى الهندى الأصلى أو الأسترالى الأصلى كان غالبًا ما يُوصف بأنه "بدائى" (مما يوحى بفجاجة وبساطة همجيّة، وربما أيضًا طزاجة محببة ورؤية طفوليّة)، لأن تقاليد هذه الفنون لم تتطابق مع التراث الأوروبى المهيمن والذى يُنظر إلى قيمه بوصفها أساسًا لمعايير الفن المتحضّر والناضج (انظر: **العالمية**، و**الهمجىّ**). بل إن أكثر التوصيفات إيجابيّةً، القائمة على فئة البدائى يتهددها خطر إضفاء سمات غرائبية على تلك الثقافات و**صناعتها كآخر**.

وبينما تعرّضت تلك التقاليد الأوروبية المهيمنة، المرتبطة بحركة **الحداثة** فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، للمساءلة والطعن، سعى فنانون غربيون، من أمثال "بيكاسو"، عن عمدٍ فى الغالب، إلى إعادة إنتاج السّمات البريئة و"الطفوليّة" التى ميّزت الفنون البدائية. وكان هذا التّوجّه فى جزءٍ منه بمثابة رفض لثقافتهم ولم ينطوى بالضرورة على تأكيد على صحة واختلاف الثقافات التى وظّفوها كمدلولات للقوة المحررة لما هو بدائى. وظلّت رموز البدائية تسير جنبًا إلى جنب مع أيقونات الفن الغربى معززة ثنائية البدائى (الهمجى) والحديث (المتحضّر)، حتى عندما سعت إلى دحض مزاعم الحديث والمتحضّر. وبالتالى، ففى لوحة بيكاسو الشهيرة والمؤثّرة المسمّاة "آنسات أفينيون (**Les Demoiselles d'Avignon**)" ١٩٠٧ على سبيل المثال، نرى الأيقونة الإغريقية الكلاسيكية لربّات الحسن الثلاث فى تجميع الفتيات جنبًا إلى جنب فى مقابلة صورة قناع إفريقى يحلّ محلّ وجه إحداهن. وقد يكون الهدف من وراء هذا التجاور تفكيك مكانة التراث الكلاسيكى، بيد أنه لا يؤكّد بالضرورة على قيمة التراث المغاير/الوطنى الأصلى الذى يوظّفه.

لهذه الأسباب، تظل البدائية مفهومًا إشكاليًّا تعاملت معه أغلب دراسات ما بعد الكولونيالية بحرص بوصفه فئة توصيفية بينما أقرّت بأن الحركات الفنية والاجتماعية، التى يصفها هذا المفهوم ترتبط بالخطابين الكولونيالى وما بعد الكولونيالى بصلات تاريخية متينة.

للاستزادة: أراك وريتفو ١٩٩٥؛ هاريسون وآخرون ١٩٩٣؛ هيلر ١٩٩١؛ رودس ١٩٩٤؛ روبن ١٩٨٤؛ تورجوفونيك ١٩٩٠.

R

race

العِرق: يستخدم هذا المصطلح لتصنيف البشر إلـى مجموعـات متمـايزة جسمانيًّا وبيولوجيًّا ووراثيًّا. وتفترض فكرة العِرق، بـادئ ذى بـدء، أن البـشرية تنقسم إلى أنواع طبيعية لا تتبدّل يمكن التعرّف عليها استنادًا إلى الملامح الجسمانية التى تنتقل "عبر الدم" وتسمح بالتمييز بين الأعراق "النقية" و"المختلطة". علاوة على ذلك، فإن هذا المصطلح يوحى ضمنًا بأن السلوك العقلى والأخلاقى للبشر، إضـافةً إلى الشخصية والأفكار والقدرات الفردية، يمكن أن يرتبط بأصولهم العرقيـة، وإن معرفة هذا الأصل العرقى يمنحنا تفسيرًا مُرْضيًا للسلوك.

ويرتبط العرق ارتباطًا وثيق الصلة بشكل خاص بصعود الكولونيالية نظـرًا لأن تقسيم المجتمع البشرى بهذا الشكل لا ينفصم عن حاجـة القـوى الكولونياليـة لفرض هيمنتها على المستعمَرين، ومن ثمّ تبرير المشروع الإمبريـالى. إن الفكـر العرقى والكولونيالية يشتركان فى نفس الزّخم الساعى إلى التمييـز **الثنـائى** بـين "المتحضّر" و"البدائى" ونفس الحاجة الملحَّة لترتيب الأنواع البـشرية فـى شـكل هرمى. وبترجمة حقيقة الاستبداد الكولونيالى إلى نظرية تـسويغيّة، مهمـا كانـت زائفة، بدأ الفكر الأوروبى العرقى فى خلق هيكل هرمى للتنوّع البشرى كان مـن الصعب زحزحته من مكانه. ولو أن الفكر العرقى لم يُولد من رحم الإمبريالية، إلا أنه سرعان ما أصبح أحد أبرز الأفكار الدّاعمة لها لأن فكرة التفوّق التى نشأ منها الفكر العرقى كمفهوم تواءمت بسهولة مع دافعَـى المهمـة الإمبرياليـة: الهيمنـة والتنوير.

وفى هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن "العنصرية" ليست نتاجًا لمفهوم العرق بقدر ما هى السبب الفعلى لوجوده. فبدون الرغبة الكامنة فى التقسيم الهرمى المتضمّن فى فكرة العنصرية، لما كان "للعرق" وجود من الأساس. ويمكن تعريف العنصرية كالتالى: طريقة تفكير تعتبر السمات الجسمانية الثابتة لجماعة ما مرتبطة بشكل مباشر وسببى بسمات نفسية أو فكرية، وتميّز على هذا الأساس بين الجماعات العرقية "العليا" و"الدّنيا". لم تمثّل الفروق الجسمانية دائمًا تدنيًا للثقافة أو حتى فرقًا جذريًّا فى السمات البشرية المشتركة. فى فترة الحروب الصليبية، تم تسجيل الاختلاف العرقى للقديس المحارب "سانت موريس"، القبطى الإفريقى الأسود، بوضوح دون تحيّز على النُصُب الذى أقيم له فى كاتدرائية ماغديبورغ والذى يدلل على أنه إفريقى أسوَد، متضمّنًا حتى ملامح وجهه الغائرة المميّزة لسلالته (ديفيدسون ١٩٩٤: ٣٣٠). ولكن، مع صعود الإمبريالية الأوروبية وازدهار حركة الاستشراق فى القرن التاسع عشر، وجدت الحاجة لترسيخ هذا التمييز، بين الأعلى والأدنى، أقوى تأكيد "علمى" لها فى التحليل والتصنيف المشكوك فيهما للسمات العرقية.

استخدم مصطلح "عِرق" لأول مرة فى الإنجليزية فى عام ١٥٠٨ فى قصيدة للشاعر ويليام دنبار، وظلت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر كلمة أدبية تشير إلى فئة من الأشخاص أو الأشياء. ولم يتحوّر معنى المصطلح بحيث صار يعنى فئة متمايزة من البشر لها سماتها الجسمانية التى تنتقل بالنّسب من جيلٍ لآخر سوى فى أواخر القرن الثامن عشر. لقد صنّف الأوروبيون البشر بناءً على أسس جسمانية، منذ أواخر القرن السابع عشر عندما افترض "فرانسوا بيرنييه" وجود عدد من الفئات التمييزية التى تعتمد بشكل كبير على ملامح الوجه ولون البشرة. وسرعان ما تم قبول هيكل هرمى للجماعات (لم يكن قد أطلق عليها بعد اسم "أعراق")، على رأسها الأوروبيون البيض. وعادةً ما كان الزنوج أو الأفارقة السود تستقر فى القاع، جزئيًّا بسبب لون الأفارقة السود وثقافتهم التى يُزعم أنها "بدائية"، ولكن السبب الأساسى أنهم عُرفوا جيّدًا لدى الأوروبيين بوصفهم عبيدًا.

ولعل استخدام "إيمانويل كانط" للعبارة الألمانية "أعراق البشر" في كتابه "تأملات حول الشعور بالجميل والجليل (Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime) (١٧٦٤) كان أول استخدام صريح لهذا المصطلح بمعنى الفئات المتمايزة بيولوجيًّا أو جسمانيًّا من البشر. إن تركيز "كانط" على شكل بديهي وغير عقلاني من أشكال التفكير "سمح للرومانسيين بافتراض فكرة الجوهر الداخلي الثابت لدى البشر"، وهو الجوهر الذي "تم التعبير عنه من خلال معنى كلمة 'عرق'" (مالك ١٩٩٦:٧٧). احتدم النقاش حول ما إذا كان التنوّع البشري يرجع إلى النّسب أم إلى البيئة طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكن، مع سطوة العلوم البيولوجية في أواخر القرن التاسع عشر، كانت الغلبة لنموذج النّسب. وتلخّصت تلك الغلبة في انتقال مصطلح "عرق"، بمعناه الحرفي، من كونه دلالة على سلالة من الأنساب تعرّفها جماعة من البشر من خلال الاستمرارية التاريخية، إلى المعنى العلمي للـ "عرق" باعتباره جماعة يتم تعريفها حيوانيًّا أو بيولوجيًّا.

على الرغم من الأساس والتطبيق العلمي المزعومين لمصطلح "العِرق"، دائمًا ما قدّم هذا المصطلح وسيلة فعّالة لوضع أبسط نموذج للتنوّع البشري -- اختلاف لون البشرة. أصبح اللون السبيل للتمييز بين جماعات البشر وتحديد السلوك المتوقّع منهم. وفي عام ١٨٠٥، اقترح عالم التشريح الفرنسي "كوفيير" الذي كان له دور محوري في تطوير نظرية "العرق"، وجود ثلاثة "أعراق" رئيسة: الأبيض، والأصفر، والأسود. ويبدو تقسيم البشرية بأسرها إلى ثلاث مجموعات محددة وراثيًّا بشكل اعتباطي موغلاً في الغموض، حتى أنه يكاد لا يصلح لأي نوع من أنواع التحليل، ولكن هذا المفهوم ظل قوي الأثر للسبب الإيديولوجي الذي مفاده أن هذا التّصنيف استند إلى تدريج للأعراق من المتفوّق إلى الأدنى منزلة. ولقد كان لتصنيف "كوفيير" للأعراق أثره في أعمال مثل "التاريخ الطبيعي للأجناس البشرية (The Natural History of the Human Species)" (١٨٤٨) لمؤلفه "تشارلز هاميلتون سميث"، و"أجناس البشر (The Races of Man)" (١٨٥٠)

للمؤلف "روبرت نوكس"، و"مقال عن عدم المساواة بين أجناس البشر (Essai sur l'inégalité des Races humaines)" (١٨٥٣) لـ "كونت دى جوبينو"، و"أنواع البشر (Types of Mankind)" (١٨٥٤) لـ "نوت وجليدون". إن الفرضيات التى تكمن وراء هذا التصنيف العنصرى، رغم أن المشاهدة الفعلية دائمًا ما فنّدته، ظلت منيعة عصيّة على التغيير حتى يومنا هذا، حتى عندما تم تعريف تلك الفئات بشكل أكثر تفصيلاً باعتبارها "قوقازيّة" و"منغوليّة" و"زنجيّة".

هذه الفرضيات هى كالتالى: أولاً، إن التنويعات فى شكل وسلوك الأفراد يجب تفسيرها بأنها تجلّيات لأنواعٍ بيولوجية مختلفة؛ وثانيًا، إن الفروق بين هذه الأنواع تفسّر التنويعات فى الثقافات البشرية؛ وثالثًا، إن الطبيعة المميزة للأنواع تفسّر تفوّق الأوروبيين، والآريين تحديدًا؛ ورابعًا أن الاحتكاك بين الأمم والأفراد مختلفة الأنواع ينشأ من سمات فطرية أصيلة.

إن الوضوح البسيط لتلك النظرة إلى العرق المستندة بشكل أو آخر إلى اللون أبطلتها الأفكار الضمنيّة لكتاب داروين "أصل الأنواع" (١٨٥٩). فقد أتاح الانتخاب الطبيعى الآن آلية لتبدّل الأجناس – إما أن تتلوث الأعراق السامية باتّصالها بالأعراق الأدنى، وإما أن يزيد التدخل البشرى المتعمّد من منافع الانتخاب إلى أقصى حد ويساعد على ظهور أجناس نقية. وفى كلتا الحالتين، ظلت الفرضية الأساسية لهرمية الأعراق آمنة دون مساس. ولقد تمثلت مساهمة "داروين" فى إمداد نظرية العِرق بآلية للتغيّر فى فكرة الانتخاب الطبيعى، ومن ثمّ إتاحة إمكانية التطوير العرقى المتعمّد (علم تحسين النسل) – وهو المبدأ المحورى الذى قامت عليه المدرسة الفكرية التى عرفت باسم "الداروينية الاجتماعية".

واتفقت الداروينية الاجتماعية، بمعانيها الضمنيّة الإيجابية والسلبية على حد سواء، مع الممارسات الإمبريالية، ولا سيّما الازدواجية التناقضية التى وجدت فى الفكر الإمبريالى بين الحط من شأن وإضفاء المثالية على المستعمَرين. من ناحية، من الممكن أن يجد الحط من شأن البدائيين فى الداروينية الاجتماعية تبريرًا

للهيمنة، وأحيانًا ما نجد انقراض الأعراق الأدنى منزلة ليس فقط نتيجة حتمية بل وأيضًا مرجوّة للقانون الطبيعى. ومن ناحية أخرى، فقد توافق مفهوم التحسين العرقى مع "رسالة التمدين" للإيديولوجية الإمبريالية التى شجّعت القوى الكولونيالية على حمل "عبء الرجل الأبيض"(١) وإثارة قضية الأعراق الأدنى منزلة التى أضفى عليها المثالية بوصفها طفولية وطَيِّعَة. وعلى ذلك فإن فرضية التفوّق المدعومة بالنظرية العرقية العلمية أمكنها أن تواصل مشروع الهيمنة على العالم بما لها من حصانة.

وفى القرن التاسع عشر، سرعان ما تراجع التصوّر الأخير للسود بوصفهم كائنات لا حول لها ولا قوة، بحاجة إلى الرعاية والحماية والارتقاء بها، أمام النظرة السابقة لهم بوصفهم همجًا بدائيين وخاملين، لأن التوسع الكولونيالى اكتشف الحاجة لزيادة إمداداته من الأيدى العاملة لخدمة مشروعاته. أمّا الحركة الإنجيلية المناهضة للرق والتى تمكّنت من إلغاء الرق فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر فقد بدأت فى إفساح الطريق إلى شكل بغيض من أشكال العداء العرقى. اقترح "توماس كارلايل" بقوّة فى كتابه سيئ السّمعة "خطاب عارض حول مسألة الزنوج **(Occasional Discourse on the Nigger Question)**" (١٨٤٩) الحق فى إجبار السود "الخاملين" على الخدمة فى المزارع الكولونيالية، وبحلول سبعينيات القرن التاسع عشر، وقبل المرحلة الأخيرة من التوسّع الإمبريالى فى إفريقيا، كان هذا التحيّز المدعوم بالداروينية الاجتماعية قد ألقى بظلاله على أشكال الفكر التحررى حول مسألة العرق.

ويمكننا أن نستشف فائدة مفهوم العِرق فى كلّ من ترسيخ التفوّق المتأصّل للثقافة الإمبريالية إذ دنت من ذروتها، وفى نفس الوقت حشد كل الأعراق "الأدنى" تحت سيطرة هذه الثقافة، فى مثال التعليقات الإنجليزية على "الأعراق" فى بريطانيا

---

(١) انظر : هامش رقم (٣٧).

نفسها – خاصة الأيرلنديين. فى الكتابات المبكرة كانت الثقافة الأيرلندية – برغم اعتبار الأيرلنديين فى البداية مثل الإنجليز جسمانيًا – غريبة ومنذرة بالتهديد. ويقتفى "ريتش" (١٩٨٦) أثر تلك العملية من عام ١٦١٧ عندما وجد "فاينس موريسون" أن لغة الأيرلنديين جافّة، هذا إذا كانت لغة يُعترف بها من الأساس، وملبسهم يكاد يكون حيوانيًا، وسلوكهم منفّرًا. ويشير "إدموند سبنسر"[1] إلى "الأيرلنديين الوحشيين"، بينما عدّ "ويليام كامدين" فى عام ١٦١٠ كلاً من دنس، ووحشية، وموسيقية، وسحر، وعنف، وزنا محارم، ونَهَم "الوحشيّين غير المتحضّرين على الإطلاق" الأيرلنديين. فى هذا الوصف، يبدو الأيرلنديون أشبه بالأفارقة كما جاء وصفهم على لسان الكُتّاب الإنجليز فى القرن التاسع عشر. والواقع أنه بحلول عام ١٨٨٥، ابتكر "جون بيدو" رئيس المعهد الأنثروبولوجى ما عرف باسم "مؤشر الاسوداد" (**index of Nigrescence**) الذى أظهر أن أهل ويلز وإسكتلندا وكورنوول وأيرلندا منفصلون عرقيًا عن البريطانيين. ولقد جادل "بيدو" تحديدًا أن قاطنى غرب أيرلندا وويلز "أفارقة" فى "فكوكهم البارزة" و"أنوفهم الطويلة الضيّقة"، ومن ثمّ فهم فى الأصل مهاجرون من إفريقيا (زويد ١٩٧٥: ٢٠-١).

وعلى قدر الغرابة التى تبدو عليها تلك النظرة، إلا أنها عرض بارع للقوة الدافعة الاستبعادية للإمبريالية والتى يعمل أثرها بمنتهى القوة فى مفهوم العرق.

ويدلل الربط ما بين الأيرلنديين والويلزيين وقارة إفريقيا بشكل كبير على كيفية إقصاء الإيديولوجية الإمبريالية وتهميشها للمستعمَرين، سواء فى بريطانيا أو فى الإمبراطورية. كان هذا التصنيف الهرمى العنصرى جزءًا لا يتجزأ من امتداد

---

(١) إدموند سبنسر، شاعر إنجليزى. فى عام ١٥٨٠ أصبح سكرتيرًا للّورد "جراى أوف ويلتون" نائب الملك فى أيرلندا، التى كان يعدّها الإنجليز فى القرن السابع عشر مستعمرة، وكان رؤساء العشائر الأيرلنديين وطبقة النبلاء الأنجلو-أيرلنديين بدورهم يشجعون المقاومة الأهلية ضد الإنجليز.

"Spenser, Edmund." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite.* (2010)

الإمبراطورية. ولعل وصف "كيبلنج" الشهير في قصيدته "النكوص" (١٨٩٧ : ٣٢٨-٣٢٩) للأجناس غير القوقازية باعتبارها "سلالات أدنى، تفتقر إلى الضابط والرابط"، يتجلى لنا كمثال كلاسيكي على هذا المفهوم:

إذا أسكرتنا القوة وأطلقنا العنان لألسنتنا

الطائشة دون أن تَرجُو لك وقارًا،

بتلك المفاخرات التي يستخدمها الوثنيون،

أو الأجناس الأدنى دون حاكم أو ضابط –

يا الله يا من في السماوات العلا، لا تفارقنا،

خشية أن ننسى – خشية أن ننسى.

شهدت العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وهي الفترة الأكثر فتوة في التوسع الإمبريالي، زيادة مطّردة في الاستقصاء الأنثروبومتري (anthropometric) للاختلافات العرقية. وتعالت وتيرة الخلافات حول شكل "الأنواع" العرقية طوال هذا القرن، ولكن بحلول عام ١٨٨٦، توصّل علماء الأنثروبولوجيا الإنجليز إلى إجماع عام حول "المؤشر الرأسي": التمييز بين الهويات العرقية استنادًا إلى شكل الجمجمة. وقاس "فرانسيس جالتون" مؤسس علم تحسين النسل ٩٠٠٠ شخص بالمعرض الدولي للصحة في لندن عام ١٨٨٤، وتم تعزيز الاهتمام الأنثروبولوجي بالأعراق في السياق الإمبريالي بـ "المؤتمر الأنثروبولوجي حول أعراق السكان الأصليين في الأملاك البريطانية" والذي عقد عام ١٨٨٧ إبان فترة اليوبيل الذهبي للملكة فيكتوريا. وبحلول أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر، ظهرت العديد من الأعمال الشائعة التي تبرز بتفصيل شديد طبيعة التنوع في الأجناس البشرية والتفوق الضمني للأجناس البيضاء والحضارة الأنجلوساكسونية. وعلى الرغم من مظهر الدقة العلمية الأكبر، فإن وصف ذوي البشرة السوداء بالزنوج لم يتزحزح كثيرًا عن النمط التقليدي الذي صاغه "كارلايل".

لقد شهد القرن العشرون تقلبات شديدة فى التوجه النظرى نحو العرق، ولكن المصطلح ظل محتفظاً بسلطته فى الفكر التقليدى للناس فى شتى أرجاء العالم.

لقد كان "مؤتمر الأعراق العالمى" الذى عقد عام ١٩١١ فى لندن دليلاً أساسيًا على الفكر الليبرالى وترويج فكرة "الأصل البشرى الواحد" التى مفادها أنه "لا يعيش على الأرض الآن سوى جنس واحد من البشر". ولكنّ العقيدة العالمية (universalist) الخاصة بالإرث الفيكتورى الليبرالى تزعزعت بشدة بسبب الحرب العالمية الأولى وظهور القومية الكولونيالية التى محت الثقة فى سلطان العقل الذى يمكن أن يضمن وحدة متنامية بين الأعراق المختلفة فى ظل نظام عالمى واحد (انظر: ريتش ٤٩:١٩٨٦). وفى العقود الأولى من القرن العشرين، ظل مفهوم "العِرق" يكتسب شرعية عبر الدراسة "العلمية" للتنوع العرقى، ولكن الرعب الذى أفرزته الحرب العالمية الثانية من تقتيل لملايين اليهود والسلاف والبولنديين والغجر على أسس عرقية أفضى إلى إصدار منظمة اليونسكو "بيان حول طبيعة العِرق والاختلافات العرقية (**Statement of the Nature of Race and Racial Difference**)"، أوضحت فيه أن العِرق، حتى من وجهة نظر بيولوجية بحتة، يمكن أن يشير، على أقصى تقدير، إلى جماعة ذات تركيزات جينية محددة ومميزة. ويؤكد هذا البيان على أن السمات العقلية لا ينبغى أن توضع فى الاعتبار فى مثل هذه التصنيفات، وأن البيئة تعد أهم بكثير من العوامل الجينية الموروثة فى تشكيل السلوك.

ومع ذلك، ففى الستينيات، تصاعدت وتيرة التفكير البيولوجى حول السلوك البشرى مرة أخرى، حيث أكد كُتّاب مثل لورينز وأندرى وموريس على أن السلوك الفردى يخضع بشكل كبير إلى الغرائز القديمة التى يمكن على أفضل الافتراضات تعديلها بواسطة الحضارة. ولقد فتحت تلك الأفكار الباب أمام الانشغال الشديد بالتفكير العرقى فى العلوم المبسطة فى السبعينيات: وتمثل أعمال مثل "العرق والذكاء والتعليم (**Race, Intelligence and Education**)" (١٩٧١) لـ "أيزينك"،

و"العرق و الثقافــة و الــذكاء (Race, Culture and Intelligence)" (١٩٧٢) لـــ "ريتـــشارد" و "ســـبيرز"، و"العـــرق و الفـــارق الاجتمـــاعى (Race and Social Difference)" (١٩٧٢) لـــ "باكستر" و"سانسوم" مجموعة من تشكيلة عريضة مـــن الكتب المشهورة التى حافظت على مركزية "العِرق" فى النقاشات الـــدائرة حـــول التنوع البشرى. وفى نفس الوقت، أدى المذهب البيولوجى الجديـــد فـــى ســـتينيات القرن العشرين إلى تطور أكثر دقة فى السبعينيات مع نشوء البيولوجيا الاجتماعية التى ترى أن السلوك الفردى و الثقافات نفسها كمنتجات نهائية لعمليـــات الانتخـــاب البيولوجى. ولقد صبغت هذه التطورات الفكر العرقى بصبغة شرعية؛ ذلك الفكـــر الذى يعنى أيضًا بتحليل السلوك والأداء فى سياق بيولوجى، ولقـــد درس "بـــاركر" (١٩٨١) العلاقة بين البيولوجيا الاجتماعية و العنصرية الحديثة المعاصرة.

إنه لأمر ذو مغزى أن يركّز الجدل الأكاديمى خلال هذه العقود على العرق لا **الإثنية** كمحور للنقاش. إن الإحساس بالديمومة الذى أوحى به التفـــسير البيولـــوجى المريب من خلال الحتمية الجينية التى لا مناص منها عزز من مفهوم العرق آنـــذاك بدلاً من المفهوم الأكثر تعقيدًا للإثنية بمرونته المتأصّلة وأساسه الراسخ فى الثقافـــة. ومع ذلك، فقد شهدت فترتا السبعينيات و الثمانينيات تصاعدًا تدريجيًّا للاهتمام و البحث فى مسألة الإثنية، وهو التصاعد الذى ربما لم ينعكس على الفكـــر الـــشعبى. ولعـــل "العرق"، من الناحية العملية، مكوّنٌ أساسىٌّ فى تحديد الفئات الإثنيـــة، ولكـــن إحيـــاء فكرة أنه "موضوعى" بشكل ما وأقل تشكّلاً من الناحية الاجتماعية بالمقارنة بالإثنيات القائمة على عوامل دينية أو لغوية أو خلاف ذلك من العوامل المحددة ثقافيًّـــا، يعنـــى الإخفاق فى إدراك أن العِرق ظاهرة ثقافية أكثر من كونها ظاهرة بيولوجيـــة، وأنـــه محصلة العمليات التاريخية لا الاختلافات الجسمانية المحتومة وراثيًّا.

إن الحقيقة الأهم على الإطلاق حول العرق، كما لاحظها "فانون" قبل غيره، أنه مهما كانت الأفكار العنصرية كالسواد قاصرة من ناحية واقعها الموضوعى، إلا أن القوة النفسية لتشكيلها للذات تعنى أن تلك الأفكار اكتسبت وجودًا موضوعيًا فى

سلوك الناس ومن خلاله. إن صور الذات وصياغات الذات التى تسببت فيها تلك الضغوط الاجتماعية ربما انتقلت من جيل لآخر، ومن ثم صار "لحقيقة السواد" حتمية موضوعية لا فى السلوك العنصرى والممارسات المؤسسية فحسب، بل وبشكل أكثر جدية فى السلوك النفسى للأشخاص الذين تتشكل ذواتهم بهذه الطريقة. إن هذا التركيز **الفانونى** على الحقيقة النفسية الموضوعية للعرق باعتبارها جزءًا حتميًا للعملية الاجتماعية لتشكيل التصورات الذاتية للأفراد، كان جزءًا من استجابة كثير من المعلّقين السود على مزاعم نقاد من أمثال "أبيا" بأن التصورات العرقية لم يكن لها سوى أثر سلبى وحسب على تحديد الاستجابات ما بعد الكولونيالية للهيمنة الأوروبية. وبرغم إمكانية إظهار مفهوم العِرق المختلق بوصفه فئة موضوعية، فإن سلطته كمنهج خطابى تظل لا يعتريها وهن.

وهكذا، يستمر مصطلح "العرق" المشحون والمتقلب فى احتلاله مكانة محورية، بينما تصير النظريات التى قامت على ركائزها مفاهيم العرق ضبابية أكثر فأكثر. وبهذه الطريقة، صارت المقاومة أقل قدرة تدريجيًّا على زعزعة المفهوم الغامض الواهى للعرق. ولا يقل العِرق فى فترة الكولونيالية الجديدة غموضًا ولا مطاطية عمّا كان عليه فى بداية تاريخ الإمبريالية الأوروبية. وربما يرتهن الأمر بمفهوم الإثنية فيما يتعلق بتغيير وجهة النقاش فى هذا الصدد.

للاستزادة: باكستر وسانسوم ١٩٧٢؛ بريمين ١٩٩٠؛ فانون ١٩٦١؛ هإسباند ١٩٩٤؛ مالك ١٩٩٦؛ ريتش ١٩٨٦؛ روس ١٩٨٢.

Rastafarianism

الراستفارية: ديانة قومية يعتنقها السود، نشأت فى جامايكا فى ثلاثينيات القرن العشرين. وأصول هذه الديانة معقّدة وتتضمّن معتقدات العبيد المتعلّقة بعودة

الروح بعد الموت من منفاها فى جزر الكاريبى إلى إفريقيا. وإضافة إلى السياسات الإحيائية الحالمة السود الخاصة بماركوس جارفى وإثيوبيّة (Ethiopeanism) "ليونارد بيرسيفال هويل"، استلهمت الراستفارية أساسها من نبوءة العهد القديم بأنه سوف "يأتي من مصر شرفاء، وتبسط كوش يديها إلى الله" (مزمور ٦٨:٣١). فى عام ١٩٣٠، أصبح راستفارى (**Ras Tafari**) ابن حفيد الملك "ساهيكا سولاسى" نجاشى إثيوبيا، ولُقّب باسم "هايلى سولاسى" الذى يعنى "قوة الثالوث المقدس". وأضيف إلى هذا اللقب لقبا "ملك الملوك" و"أسد قبيلة يهوذا" اللذان جعلاه ضمن سلالة الملك سليمان الأسطورية (باريت ١٩٨٨: ٨١). وإذ يحتفل الراستفاريون الجامايكيون بتتويج راستفارى باعتباره هايلى سولاسى، فإنهم يتطلعون إلى عودتهم فعليًا إلى أوطانهم الإفريقية الأصلية من خلال الإمبراطور الإثيوبى. ومع ذلك، قل اعتبار عودة الأفارقة إلى أوطانهم الأم عودة فعليّة وحلت محلها فكرة العودة المجازية: مطالبة الجامايكيين باستعادة أسلافهم الأفارقة، وهو الموروث الذى تَعَرَّضَ للتشويه بشكل منظم تحت وطأة الرق فى الإيديولوجيات الأوروبية الكولونيالية.

وبعد أن بدأت الراستفارية فى بداية الأمر كحركة فى طبقة الفقراء والمعدمين الجامايكية، انتشرت تلك العقيدة إلى قطاعات من الطبقة الوسطى وطبقة المفكرين وعبر جزر الكاريبى.

واكتسبت العقيدة الراستفارية شهرة عريضة فى مناطق أخرى حول العالم، وخاصة من خلال موسيقى وكلمات نجم موسيقى الريجى الجامايكية "بوب مارلى" فى السبعينيات والثمانينيات؛ حيث تم تبنى لغة تلك العقيدة ومعتقداتها فى الصراع ضد مجموعة كبيرة من أشكال الاستبداد العرقى والاقتصادى. ولطالما كان أتباع هذه العقيدة على وعى تام بالصلات الأساسية بين اللغة والسلطة، وفى سبيل قضية استعادة الأصل العرقى انتهكوا قواعد اللغة الإنجليزية برفضهم "حالة المفعول"

(أى "الذى يكون عرضة لفعل الفاعل") بواسطة التخلص من الضمير الشخصى "me" والإصرار على استخدام ضمير المتكلم "I" مهما كانت متطلبات النحو التقليدى.

للاستزادة: باريت ١٩٧٧، ١٩٨٨؛ كاشمور ١٩٨٣؛ أويتز ١٩٧٦.

rhizome

الجُذْمور: مصطلح نباتى لساق أرضية تمتد عرضيًّا فى الأرض بدلاً من الامتداد الطولى الضارب فى الأرض (كما فى الخَيزُران)، وتنمو من مواضع عديدة بدلاً من جذر واحد. ولقد أشاع استخدام المجاز المستند إلى هذا المصطلح ديلوز وجواتارى فى نقدهما للتحليل النفسى (ديلوز وجواتارى ١٩٧٢)، ولكنه استُخدِم فى نظرية ما بعد الكولونيالية للطعن فى ثنائية رؤية الواقع من خلال المركز/الهامش، التى يدافع عنها **الخطاب الكولونيالى**.

وتكمن القيمة الأساسية لهذا المصطلح فى التدليل على أن البنيات القمعية للقوة الإمبريالية نفسها تعمل جُذموريًّا لا واحديًّا (**monolithically**). والسبب فى أنه لا يخطر على بالنا أن السلطة تعمل بهذه الطريقة هو أن بنيات السلطة عادة ما تصف نفسها فى ضوء الاتحادات والهرميّات والثنائيات والمراكز. ولكن السلطة لا تمتد بشكل رأسى منبثّة من المؤسسات التى يبدو أنها تتشكّل داخلها: فالسلطة تعمل بشكل ديناميكى وجانبى ومتقطع. فالإمبريالية لا تستند إلى "خطة رئيسية"، وتقدمها لا يتحقق بضرورة الحال بالعنف والقمع. ويعمل الانسجام الثقافى عبر شبكة خفية من الروابط الانتسابية الصُّلبيّة، والاستبطانات النفسية (**psychological internalizations**)، والأواصر التواطئية. ولذلك، فإن أفضل فهم لمصطلح "ما بعد الكولونيالى" هو بوصفه مفهومًا يغطى "جميع جوانب الثقافة بدايةً من لحظة

الاستعمار وحتى الوقت الراهن" (أشكروفت وآخرون ١٩٨٩: ٢)؛ لأن العمليات المعقدة للإمبريالية تخلق مشكلة من وجود مقولات سياسية بسيطة لرد الفعل أو تعيين الهويّة من قبيل "المقاومة" أو "الأقلية"، و"الأسود" أو "الأبيض"، بل و"المستعمِر" و"المستعمَر". ودائمًا ما تندمج هذه المواقف وتتقاطع داخل جذمور الاتّصال الإمبريالي.

بالنسبة للثقافات المستعمَرة، فإن طبيعة الإمبريالية المتقطّعة والجُذمورية هي أصعب ما يمكن محاربته، لأنها تعمل بالتوازي مع ميثولوجيا تؤكّد على وجود الجذر المستعرض، والقالب المرجعي، والمعيار، والمصون ببراءة الاختراع. إن خرافة القوة الواحديّة هذه هي التي تخاطبها مقولات الهامشية، لا الطبيعة المتقطعة والمتداخلة والمتواشجة لعملها الفعلي. ولهذا السبب، فمهما بدت الخطابات المناهضة للكولونيالية والمفككة للاستعمار جذّابة بطرح أشكال من المقاومة والمعارضة قوية في ظاهرها، فلقد حققت نجاحًا أقل في محاربة الموروثات الكولونيالية الأقدم والكولونيالية الجديدة الذين ورثت ممارساتُهما العمليات الجُذمورية للإمبريالية نفسها.

للاستزادة: ديلوز وجواتاري ١٩٧٢، ١٩٨٠.

S

savage/civilized

الهمجى/المتحضّر: يمكن اقتفاء أثر المفهوم الثنائى الهمجى/المتحضر حتى الأوديسة لـ "هوميروس" على أقل تقدير. ويُعَرِّف قاموس أكسفورد للّغة الإنجليزية كلمة "غير متحضّر" كالتالى: "يوجد فى أدنى مستوى من مستويات الحضارة (١٥٨٨)"؛ "يتعلّق بالهمج أو يصفهم (١٦١٤)". وترجع فكرة تمدين الثقافات (أو الأشخاص) إلى عام ١٦٠١ على الأقل: "يجعله متمدّنًا. يطرح جانبًا حالة من البربرية؛ يلقّنه فنون الحياة؛ يثقّف ويهذّب".

لقد أسدى المصطلح "همجى" خدمة مهمة لنظريات المعرفة المتمركزة أوروبيًا والإيديولوجيات الإمبريالية/ الكولونيالية. وتشير "ماريانا تورجوفنك"، إلى أن مصطلحات مثل "بدائى، وهمجى، وما قبل كولومبى، وقَبَلى، والعالم الثالث، وغير متقدم، ونامٍ، وعتيق، وتقليدى، وغرائبى، 'السجل الأنثروبولوجي'، وغير الغربى، والآخر ... جميعها تتخذ من الغرب مقياسًا وتعرِّف خلافه على أنه أدنى، ومختلف، ومنحرف، وثانوى، وسهل الانقياد" (١٩٩٠:٢١).

فى "صورة إفريقيا" يرصد "تشينوا أشيبى"، مقتبسًا "قلب الظلام" لجوزيف كونراد، كيف استخدم الغرب القارة الإفريقية لإبراز وتأكيد تفوقه بوصفه ممثِّلاً لثقافة "متحضّرة" فى مقابل "ظلام" إفريقيا "البدائية" (أشيبى ١٩٨٨). ولكن، فى عالمنا الحديث، يجوز النظر إلى تشكيل الغرب لذاته بوصفه معتمدًا على ثنائية الهمجى/ المتحضّر بطرق أكثر تعقيدًا. وعلى حد قول "تورجوفنك" (من وجهة نظر غربية)، فإن إحساسنا بالهمجى يصطدم بإحساسنا بأنفسنا ولا ينفصم عن الذوات اللاتى تُعْمِل أثرها فى العالم السياسى "الواقعى".

لقد وضعت خريطة فرويد للنفس "الأنا" فى النقطة التى تتوسط بين الأنا العليا الداعية للتمدّن و بين الليبدو (أو الـ "هو" id) "البدائية" (تورجوفنك ١٩٩٠: ١٧). إن دقة خريطة "فرويد" من عدمها مسألة أقل أهمية من قوتها كمجاز للعلاقة الهرميّة بين أوروبا والأخرين. ولذلك، يعتبر الغربيون المعاصرون أنفسهم فى مكانة ما بين "المتحضّرين" و"الهمج"، أو بوصفهم متشبّثين بقشرة الحضارة فوق هاوية همجيّة. إن مفهوم الغرب عن "الذات"، سواء كانت "ذاته" هو أم ذوات الآخرين، يتشكّل داخل الجدل الدائر حول هذين المصطلحيْن.

الهمجى النبيل (noble savage): يقع أفضل تعبير معروف عن فكرة "الهمجى النبيل" فى مقال روسو المعنون "رسالة فى عدم المساواة بين البشر (A Discourse on Inequality)" (١٧٥٥). نشأ هذا المفهوم فى القرن الثامن عشر تعبيرًا عن الحنين الأوروبى للحالة الطبيعية البسيطة النقية فى مقابل الاتجاهات المتنامية للتصنيع وفكرة التعقيدات المغالى فيها للمجتمع الأوروبى الحضرى. ولقد خلق ذلك الحنين صورة للثقافات الأخرى كجزء من نقد روسو لإخفاق المجتمعات الأوروبية الحديثة، من وجهة نظره الشخصية، فى الحفاظ على البراءة الطبيعية والفطرة النقية والحرية والمساواة بين بنى البشر فى حالتها "الطبيعية". ويخلق هذا المفهوم تصورات عن الهمجى تساعد فى المقام الأول على إعادة تعريف الأوروبى. إن الحقيقة المحورية لهذا التصور هى أنه يخلق تبسيطًا إيجابيًا مبالغًا فيه لصورة "الهمجى" فتحيله بهذا الشكل تحديدًا إلى نمطٍ مثالى بدلاً من كونه نمطًا محقّرًا من شأنه.

للاستزادة: نيدرفيين بايترز ١٩٩٢؛ تورجوفنك ١٩٩٠.

settler

مستوطن: يُعرِّف قاموس أكسفورد الأصغر لفظ "مستوطن" بأنه "الشخص الذى يستوطن دولة جديدة؛ كولونيالى (١٦٩٥)" و"يشير عمومًا إلى: الشخص الذى

يتخذ لنفسه مكانًا لإقامته (١٨١٥)". ولكن، فى سياق الخطاب الكولونيالى، يشار عامة إلى المستوطنين بأنهم الأوروبيون الذين تركوا موطنهم الأصلى وارتحلوا إلى **مستعمرات** أوروبية بغيّة البقاء فيها. وتدريجيًّا، زاد استخدام المصطلح "**المستوطن-الغازى**" للتأكيد على التبعات التى توصف بأنها أقل من حميدة لمثل هذا "الاستيطان"، لا سيّما على الأهالى الأصليين فى تلك المناطق.

settler colony

مستعمرة استيطانية: يستخدم هذا المصطلح فى خطاب الكولونيالية/ما بعد الكولونيالية عادة للتمييز ما بين نوعين من المستوطنات الأوروبية: مستعمرات استيطانية (أو مستعمِرين غزاة) ومستعمرات الاحتلال. وتعد نيجيريا والهند مثالَيْن على مستعمرات الاحتلال؛ حيث بقى الأهالى الأصليون للبلد الأغلبية بيد أنهم خضعوا لحكم قوة أجنبية. ومن أمثلة المستعمرات الاستيطانية، حيث أباد الأوروبيون المحتلّون (أو أحفادهم) بمرور الوقت السكان الأصليين أو هجّروهم و/أو همّشوهم ليصيروا هم أغلبية سكانية غير-أصلية، كما فى الأرجنتين وأستراليا وكندا والولايات المتحدة. ومثلها مثل جميع المسميات الشبيهة، فإن "المستعمرات الاستيطانية" و"مستعمرات الاحتلال" تقدم لنا أقطابًا مجردة لسلسلة متصلة بدلاً من مقولات أو نماذج فكريّة وصفيّة دقيقة. فدول الكاريبى على سبيل المثال لا تعد فى العادة "مستعمرات استيطانية" على الرغم من الإبادة الفعليّة التى لحقت بالسكان الأصليين لمنطقة الكاريبى والهنود الأراواك بعد وصول كولومبس إلى تلك المنطقة. ولقد شكّل "المستوطنون" الأوروبيون فى تلك المنطقة مجموعة صغيرة نسبيًّا، ولكنها قويّة ومتينة، من المستعمِرين بينما كان أغلب المستوطنين أفارقة اختطفوا من القارة السوداء بغية استرقاقهم و"توطنيهم" على غير رغبتهم فى المنطقة. وتمثل كينيا وأيرلندا وجنوب إفريقيا وموزمبيق والجزائر أمثلة أخرى على المستعمرات التى تتدرج أنماط الاستيطان فيها والموروثات الثقافية والعرقية ما بين النماذج المجردة للمستعمرات الاستيطانية ومستعمرات الاحتلال.

علّق كثير من النقاد والكتاب على الوضع المزدوج للمستوطنين فى المستعمرات الاستيطانية، وخاصة حيثما كانوا يمثّلون أغلبية مميّزة عرقيًا بالمقارنة بالسكان الأصليين أو حيثما فرضوا هيمنتهم سواء بقوة السلاح أو بواسطة المؤسسات السياسية (انظر: **أبارتايت**). يُقتْلع المستوطنون من موطنهم الأصلى، وربما يعانون من مشاكل فيما يتعلق بترسيخ هويّاتهم فى المكان الجديد (انظر: **النفى**). وكثيرًا ما تتشكّل هويّتهم على يد القوة الكولونيالية فى خطاب مشوب بالتمييز والدونية ومن ثم فهم يعانون التمييز بوصفهم هم أنفسهم رعايا كولونياليين.

فى الوقت نفسه، فهم يلعبون دور عملاء لهذه القوة الكولونيالية، وتعتمد هويّتهم إلى حد كبير، ولو فى البداية، على الحفاظ على إحساسهم بالتميّز عن السكان "الأصليين".

ومن هذا المنطلق، فهُم مستعمَرون ومستعمِرون في آن واحد. وقد يسعى المستوطنون إلى الاستحواذ على أيقونات "السكان الأصليين" لأجل التمثيل الذاتى، مما يمكن أن يعتبر فى حد ذاته شكلاً من أشكال الاضطهاد حيث يتم تغريب الأهميّة المقدّسة أو الاجتماعيّة لتلك الأيقونات بفعل استخداماتها الجديدة. من الناحية الإيجابية، فبينما يتحوّل المستوطنون أنفسهم إلى سكان أصليين بكل ما فى الكلمة من معانٍ، أى أنهم يولدون داخل نفس الفضاء الجديد، فيبدءون فى خلق ثقافة مميّزة ومتفرّدة تختلف عن الثقافة الحواضرية التى وفدوا منها وكذلك ثقافات "السكان الأصليين" الذين حلوا محلهم فى المرحلة الأولى من الاستعمار. وقد تنطوى الثقافة الجديدة، بل بالفعل تنطوى غالبًا، على اقتباساتٍ من كلا النمطيْن الاجتماعييْن والثقافييْن السابقيْن. لقد استجاب منظّرو ما بعد الكولونيالية إلى هذه المجتمعات والثقافات الجديدة بطرقٍ شتى، ما بين أولئك الذين أكّدوا على الطبيعة التواطئية لهذه الثقافات واعتبروا ذلك أمرًا مطلقًا وحتميًا (هودج وميشرا ١٩٩٠؛ موخيرجى ١٩٩٠)، وبين آخرين يرونها أمثلة تعريفية لرفض نموذج ثقافى "نقى"،

وهو النموذج الكامن فى قلب العملية الكولونيالية نفسها وإيديولوجيتها الداعمة (برايدون ١٩٩١؛ سليمون ١٩٩٠؛ لوسون ١٩٩١).

للاستزادة: برايدون وتيفين ١٩٩٣؛ دينون ١٩٧٩، ١٩٨٣؛ لوسون ١٩٩٥؛ ماثيوز ١٩٦٢.

slave/slavery

الرّقيق/الرّق: على الرغم من وجود مؤسسة الرق منذ العصور القديمة وتعدد أشكالها فى مجتمعات مختلفة، فلهذه المؤسسة أهمية خاصة فى تشكيل العديد من مجتمعات ما بعد الكولونيالية فى إفريقيا ومنطقة الكاريبى.

فقد استهلّ وصول كولومبس إلى منطقة الكاريبى فى عام ١٤٩٢ فترة من الإبادة والاسترقاق للهنود الأمريكيين. ولكن فى عام ١٥٠٣، اقترح القس "لاس كاساس" (نصير الهنود الأمريكيين) عمالة بديلة للأهالى الأصليين اتخذت شكل الاستجلاب المنظم للسود للعمل فى المناجم فى بداية الأمر. وبناءً على عادة الإسبان والبرتغاليين فى جلب الأفارقة على طول ساحل الأطلسى على سبيل الاسترقاق، منح "تشارلز الخامس" رخصة إلى تاجر فلمنكى عام ١٥١٧ لجلب ٤٠٠٠ عبد أسود سنويًّا إلى جزر هسبانيولا وكوبا وجامايكا. وترجع نشأة تنظيم الرق الأوروبى على مدار القرون الثلاثة التالية إلى هذا الامتياز التجارى.

يقدّر أنه خلال ٣٠٠ عام من عملية الاسترقاق، تم شحن أكثر من ١٢ مليون شخص أسود عنوة مكبلين بالأغلال عبر "الممر الأوسط" الأطلسى سيئ السمعة إلى البرازيل ومنطقة الكاريبى والولايات المتحدة. ويذهب بعض المؤرخين إلى أن عدد العبيد أكبر من هذا الرقم بكثير. ولقد سُمِّى "**الممر الأوسط**" بهذا الاسم لأنه شَكَّل

الجزء المركزى لما يُعرف مواراةً باسم "التجارة المثلثية (triangular trade)"، حيث كانت البضاعة تُشترى من أوروبا وَيتم مبادلتها بالعبيد فى "محطات تجارية (factories)" على الساحل الإفريقى. وكان العبيد يباعون بمجرد الوصول إلى الأمريكتين، بينما كانت منتجات مثل نبات النيلة والسكر تُنقَل إلى أوروبا التى تمثل "وتر" هذا المثلث.

لقد كانت منظومة استرقاق السود - التى تم توظيفها وتطويرها على مدار ٣٠٠ سنة - الشكل المتطرّف المعروف باسم الرق التجارى والذى لم يقتصر فيه استغلال العبيد فى الأعمال المنزلية أو اتخاذ النساء السود محظيات بالجبر فحسب، بل أتاح الغالبية العظمى من قوة العمل الضرورية التى قامت على أكتافها اقتصاديات كاملة. منحت الأشكال الأولى للاسترقاق عادةً (على سبيل المثال، الاسترقاق الإغريقى والرومانى) للعبيد مساحة أكبر بكثير من الحرية حتى بلغ الأمر أنه كان يُسمَح لهم أحيانًا بالاختلاط بالمجتمع والاندماج معه بل وتقلد السلطة وجمع الثروات. أما الترسيخ الأوروبى للرق التجارى كمؤسسة (institutionalization) فى أواخر القرن السادس عشر فقد أتاح للقوى الاستعمارية مصدرًا لا ينضب فى ظاهره لعمالة المزارع فى المستعمرات. ولقد وقعت تلك العمالة فريسة استغلال إيديولوجية الحيازة المطلقة التى صار الأفارقة بناءً عليها مجرد أشياء يتبادلها الأوروبيون. وكان الرق التجارى الامتداد المنطقى للحاجة إلى امتلاك عمالة رخيصة لاقتصاديات المستعمرات المزدهرة من ناحية والرغبة فى إقامة ثقافات أوروبية "متحضرة" تقف على النقيض من **المواطن الأصلى وآكل لحوم البشر والهمجى** من ناحية أخرى.

وعلى الرغم من وجود الرق فى فترات متعددة ومجتمعات كثيرة (على سبيل المثال، كان لدى العديد من المجتمعات الإفريقية عبيد)، فإنهم لم يكونوا عبيدًا تجاريين بالمعنى الحديث. وعادة ما ارتبط الرق بالجماعات التى تتزوج من خارجها أو الأسرى أو أفراد من جماعات أخرى خارج المجتمع المحلّى، بيد أن

نشوء إيديولوجية قوية **للعنصرية** عقب عصر النهضة الأوروبية أفرز الشكل **العصرى** الهدّام لظاهرة الرق التجارى الذى نُحيت فيه جميع الحقوق والقيم الإنسانية جانبًا، وفقد كثيرون الأمل فى نزع أغلاله ونيل العتق (الحرية القانونية).

لقد نبعت كثير من الخطابات "العلمية" المتسربلة بموضوعية زائفة، التى حاولت الكولونيالية من خلالها تبرير ممارستها من الحاجة إلى تسويغ هذا الاستغلال التجارى والاضطهاد الذى يتعذّر تبريره لملايين من البشر على نطاق واسع. ولقد أشار بعض المُعلِّقين إلى أن الرق مهّد الطريق إلى العنصرية، على الأقل فى شكلها العصرى، بنفس الشكل الذى صارت به العنصرية ذريعة لانتهاكات الرق (ديفيدسون ١٩٩٤). وبالتالى، فقد ارتبط **العرق** والتحيز العرقى فى شكلهما العصرى بصلة وثيقة بالشكل الكولونيالى لمؤسسة الرق لدرجة بدا معها استحالة الفصل بينهما.

فى أوائل القرن التاسع عشر، أبطلت غالبية برلمانات أوروبا الرقَّ، بيد أن القوى الأوروبية غالبًا ما وجدت صعوبة فى تنفيذ تلك القوانين الجديدة. ولم تكلل تلك المبادرة بالنجاح، حيث كان لكل دولة من هذه القوى قوانينها وطرقها الخاصة لتنفيذها. على سبيل المثال، كانت هناك مجموعة من القوانين القومية تنظّم ما يعتد به كدليل على تورّط سفينة ما فى أعمال الرق، إلا أن ذلك كان يعنى أنه من الصعب إثبات هذه المخالفة على أرض الواقع. فبدون توقّع الحظر على مؤسسة الرق، لم يكن لأى حظر على هذه التجارة ليكلل بالنجاح. ومع ذلك، كانت هناك فترات تأخر طويلة بين هذين الحظريْن على تجارة الرقيق نفسها وامتلاك العبيد. على سبيل المثال، ألغت بريطانيا تجارة الرقيق عام ١٨٠٧، ولكنها لم تجرّم الرق فى ممتلكاتها حتى عام ١٨٣٣. ونتيجة لهذا التلكّؤ، ظلت منظومة الرق (أى رق المزارع) كما هى فى منطقة الكاريبى وبعض مناطق أمريكا الجنوبية حتى ثلاثينيات القرن التاسع عشر. أما فرنسا، فقد ألغت الرق فى فترة مبكرة فكان ذلك ثمرة وجدانها الثورى التحررى، ولكن عندما أكد العبيد المحررون استقلالهم عن السيطرة المركزية، كما فى حالة ثورة "توسان لوفرتور" فى هايتى، كان انتقام

الحكومة سريعًا وحاسمًا. وبعدما حصلت دول أمريكا الجنوبية على استقلالها، ألغت الرق. وبحلول عام ١٨٤٠، كانت إسبانيا والبرتغال قد أبطلتا تجّارة الرقيق رسميًّا، بيد أن السفن البرتغالية واصلت رحلاتها إلى سواحل إفريقيا حيث ظلت السفن البرتغالية مصدرًا أساسيًا للعبيد المُهَرَّبين حتى أواخر القرن التاسع عشر. وفي الولايات المتحدة المستقلة حديثًا، حيث كان الرق عنصرًا أساسيًّا فى قيام الاقتصاد، ولا سيّما فى الجنوب، وعلى الرغم من بدء إلغاء تجارة الرقيق فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، لم يتم حظر الرق إلا بعد اندلاع الحرب الأهلية الأمريكية.

أعلنت ولايات الشمال تحرير العبيد فى عام ١٨٦١، ولكنها لم تصدّق على مطلبها هذا رسميًا سوى فى التعديل الثالث عشر للدستور عام ١٨٦٥.

وعندما جُرّم الرق فى نهاية المطاف فى النظم الكولونيالية، كما فى بريطانيا، حل محله امتداد لنظام من أنظمة التوظيف يعرف باسم سُخرة تعاقدية. وعلى الرغم من أن مثل هذه التعاقدات، كما يوحى المصطلح، كانت تبرم بالاتفاق وطواعية، فإنها كانت من الناحية العملية نظامًا للعمالة الجبرية، حيث كان العمال يتم ضمّهم جبريًّا وليس تعيينهم. وصارت السخرة هى السبيل الرئيسى لتأمين عمالة رخيصة بعد عام ١٨٣٣، فوفرت للمستعمرات البريطانية العمال فى أماكن نائية مثل فيجى والملايو وكوينزلاند الشمالية، وبالطبع منطقة الكاريبى. لقد نُقلت العديد من الجماعات الشتاتية، وخاصة الهنود والصينيين، تحت مظلة هذا النظام. وبالتالى فحتى بعد الإلغاء الرسمي للرق، ظهرت أشكال عدة للعمل الجبرى أو التعاقدى كالسخرة فى المستعمرات الإنجليزية، والعمل لقاء سداد الديون فى أمريكا اللاتينية، مما دلل على أن عادات العمل الاستبدادية لم تنته بسهولة فى تلك المناطق، حيث تطلبت أشكال الزراعة التى تطوّرت تحت مظلة منظومة الرق إمدادات مستمرة من العمالة الرخيصة الخاضعة.

للاستزادة: بلاكبيرن ١٩٨٨؛ ديفيدسون ١٩٩٤؛ مانينج ١٩٩٠؛ بلاسا ورينج ١٩٩٤؛ تومبسون ١٩٨٧؛ ولفين ١٩٩٢، ١٩٩٦.

subaltern

مهمّش: يعنى (الأدنى درجة)، وقد تبنى هذا المصطلح "أنطونيو جرامشى" ليشير إلى الجماعات التى تقع تحت هيمنة الطبقات الحاكمة داخل المجتمع. وقد تشمل الطبقات المهمشة المزارعين والعاملين وغيرهم من الجماعات التى تحرم من الوصول إلى السلطة "المهيمنة". وبما أن تاريخ الطبقات الحاكمة يتحقق فى إطار الدولة، والتاريخ من هذا المنطلق هو تاريخ الدول والجماعات المهيمنة، فقد كان جرامشى معنيًا بكتابة تاريخ الطبقات المهمشة. ففى "ملاحظات حول التاريخ الإيطالى" (١٩٣٤-١٩٣٥)، أوجز جرامشى فى ست نقاط خطة لدراسة تاريخ الطبقات المهمشة، تضمنت: (١) التشكل الموضوعى لهذه الطبقات؛ (٢) تنسُّبها الإيجابى أو السلبى للكيانات السياسية المهيمنة؛ (٣) ميلاد أحزاب وجماعات مهيمنة جديدة؛ (٤) التشكيلات التى تنتجها الجماعات المهمشة للمناداة بمطالبها؛ (٥) تشكيلات جديدة داخل الإطار القديم تؤكد استقلالية الطبقات المهمشة؛ ونقاط أخرى تشير إلى الاتحادات التجارية والأحزاب السياسية (جرامشى ١٩٧١:٥٢).

زعم "جرامشى" أن تاريخ الطبقات المهمشة لا يقل تعقيدًا عن تاريخ الطبقات المهيمنة (٥٢)، برغم أن تاريخ الأخيرة هو الذى يُعتدّ به بوصفه التاريخ "الرسمى". إن تاريخ الجماعات الاجتماعية المهمشة بالنسبة لجرامشى هو بضرورة الحال متشظٍّ وغير مترابط على نحو محكم (٥٤)، حيث إنهم خاضعون لأنشطة الجماعات الحاكمة دائمًا، حتى عندما يتمردون. ومن الواضح أنه ليس متاحًا لهم الوصول إلى الوسائل التى من خلالها يمكنهم تمثيل أنفسهم، ولديهم إمكانية أقل فى الوصول إلى المؤسسات الثقافية والاجتماعية. ووحده الانتصار "التام" (أى التعديل الطبقى الثورى) يستطيع كسر هذا النمط من التبعية، وحتى هذا النصر لا يتحقق بين ليلة وضحاها.

استعارت دراسات ما بعد الكولونيالية هذا المصطلح من أعمال مؤرخي دراسات الطبقات المهمشة الذين اعتزموا تشجيع النقاش المنهجي لموضوعات المهمشين في دراسات جنوب آسيا. ويستخدم اسم دراسات المهمشين "لوصف السمة العامة للتبعيّة في المجتمع الجنوب آسيوي سواء أكانت تلك السمة تتعلّق بالطبقة أو العمر أو النوع والمنصب أو أي شيء آخر" (جوها ١٩٨٢: ٧). أنتجت المجموعة - التي أسسها راناجيت جوها وتألّفت في بداية الأمر من شهيد أمين وديفيد أرنولد وبارثا تشاترجي وديفيد هارديمان وجيان باندي - خمسة مجلدات حول دراسات المهمشين: مقالات تتعلّق بتاريخ وسياسة واقتصاد وعلم اجتماع التهميشية، "علاوة على التوجّهات والإيديولوجيات ومنظومات المعتقدات - واختصارًا، الثقافة التي تشكّل هذه الحالة" (٧).

لقد كانت الغاية من مشروع دراسات المهمشين إصلاح اختلال التوازن الذي حدث في العمل الأكاديمي بفعل الجنوح نحو التركيز على طبقة النخبة وثقافة النخبة في التأريخ لجنوب آسيا. ومن منطلق إدراكها أن التبعيّة لا يمكن فهمها سوى في علاقاتها الثنائية مع الهيمنة، استهدفت المجموعة فحص مفهوم التهميش "بوصفه تقييمًا موضوعيًا لدور النخبة وبوصفه نقدًا لتفسيرات النخبة لهذا الدور" (٧).

ونبعت أهداف المجموعة من الاعتقاد بأن كتابة تاريخ القومية الهندية، على سبيل المثال، خضعت طويلاً لهيمنة النزعة النخبوية - النخبوية الكولونيالية والنخبوية البرجوازية القومية - وهما نتاج الكولونيالية البريطانية. لقد أوحت كتابة التاريخ بهذا الشكل بأن تبلور وعي قومي كان إنجازًا حكرًا على النخبة سواء أكانوا المدراء الكولونياليين أو شخصيات سياسة أو ثقافية أو الشخصيات الهندية اللامعة أو مؤسسات أو أفكارًا تنتمي للنخبة. وبالتالي، على حد تأكيدات "جوها"، فإن هذه الكتابة لا يمكن أن تقرّ أو تفسر المساهمة التي قدمتها الشعوب وحدها، أي بمعزل عن النخبة. من الواضح أن الجانب الذي أغفلته الرؤية الطبقية لكتابة

التاريخ هو "المواقف والتوجهات السياسية للشعب" (٤)، وهي - بحسب رأى "جوها" - نطاق مستقل استمر أثره فى حين أصبحت المواقف والتوجهات السياسية للنخبة عتيقة مهجورة.

ومن بين الأدلة الواضحة على الاختلاف بين النخبة والمهمشين ذلك الذى يكمن فى طبيعة التعبئة السياسية: فقد تحققت التعبئة لدى طبقة النخبة رأسيًّا عبر مواءمة المؤسسات البرلمانية البريطانية، بينما عوّلت تعبئة الطبقة المهمشة على منظومة القرابة والإقليمية التقليدية أو الروابط الطبقية. واتخذت التعبئة الشعبية فى الحقبة الكولونيالية شكل ثورات الفلاحين، والمحاجّة هنا أن هذا الشكل ظل المسرح الرئيسى للحركة السياسية على الرغم من التغير فى البنية السياسية (٦). ويختلف هذا الرأى كل الاختلاف عن مزاعم كتابة التاريخ النخبوية بأن القومية الهندية كانت مشروعًا مثاليًّا قادت فيه النخبةُ المحليّة الأصلية الشعبَ من الخضوع إلى الحرية.

على الرغم من التنوّع الكبير للجماعات المهمّشة، فإن السمة الثابتة بينها كانت فكرة مقاومة هيمنة النخبة. ولقد عنى إخفاق الطبقة البرجوازية فى تمثيل الأمة أن الشعب الهندى أخفق فى "النهوض بمسئولياته"، وبالنسبة إلى "جوها" "فإن دراسة هذا الإخفاق هو ما يمثل الإشكالية المحورية فى كتابة تاريخ الهند" (٧). ومن الواضح أن مفهوم الطبقة المهمّشة يُقْصَد منه اختراق العديد من ألوان الثنائيات السياسية والثقافية مثل الكولونيالية فى مقابل القومية، أو الإمبريالية فى مقابل التعبير الثقافى الأصلى لأهل البلد، لصالح تمييز يتسم بعمومية أكبر بين المهمّشين والنخبة؛ لأن هذه الجماعة المهمّشة، كما يرى "جوها"، تُعَامَل دومًا بتجاهل فى الدراسات المعنية بالتغير السياسى والثقافى.

لقد صارت فكرة المهمّش موضوعًا من موضوعات نظرية ما بعد الكولونيالية عندما انتقدت "جاياترى سبيفاك" فرضيات جماعة دراسات المهمّشين فى مقالها "هل بإمكان المهمّشين أن يتحدثوا؟" ترى "سبيفاك" أن هذا هو السؤال

الذى يجب أن نطرحه هذه الجماعة. وينصب انتقادها الأول على زعم "جرامشى" بشأن استقلالية الجماعة المهمّشة، وهو زعم، كما تقول، ما من تعديل من جانب "جوها" – الذى يقرّ بالطبيعة المتنوّعة وغير المتجانسة والمتداخلة لجماعات المهمشين – يمكنه أن ينقذ فرضيته الجوهرانية فى الأساس. ثانيًا، ما من منهجية لتحديد هويّة مَن يشكّلون تلك الجماعة أو مقوّماتها يمكن أن تتجنّب هذه الجوهرانية. إذ إن "الشعب" أو "المهمشين" جماعة تتحدد هويّتها من خلال اختلافها عن النخبة.

لتجنب الرؤى الجوهرانية بشأن فكرة التهميشية، يشير "جوها" إلى وجود خط فارق آخر يجب رسمه بين جماعات المهمّشين وجماعات السكّان الأصليين المهيمنة على الصعيدين الإقليمى والمحلّى. ومع ذلك، فمحاولة "جوها" لتجنّب الجوهرانية، وذلك عن طريق تحديد نطاق الجماعات المهمّشة، لا تثمر، وفقًا لرأى سبيفاك، سوى مزيد من الالتباس فى فكرة "المهمّش" نفسها. "إن مهمة البحث هى التحقيق فى، وقياس، وتحديد الطبيعة المعيّنة لدرجة الانحراف [بالنسبة لجماعات السكّان الأصليين المهيمنة على الصعيد الإقليمى والمحلي] عن النموذج المثالى [للمهمّشين] وتحديد موقعه تاريخيًّا" (سبيفاك ١٩٨٥ب: ٢٧). لكن تستفسر "سبيفاك" قائلة "ما هو التصنيف الذى يمكنه أن يُصلح تلك الفجوة؟" ترى "سبيفاك" أنه بالنسبة للجماعة المهمشة "الحقيقية" التى تكمن هويّتها فى الاختلاف لا توجد ذات مهمّشة يتعذّر تمثيلها بإمكانها أن تدرك نفسها وتتحدث بالأصالة عن نفسها. ولا يستطيع المرء أن يشكّل فئة من المهمّشين لها صوتها الفعّال الذى يمكن تمييزه كما هو بوضوح وبلا التباس، صوت لا يشغل فى نفس الوقت العديد من المواقف التعبيرية الأخرى المحتملة.

وتستمر "سبيفاك" فى تبيان مشاكل فئة المهمشين من خلال النظر إلى موقف الذوات الخاضعة للجندرة، وخاصة النساء الهنديات، "كهدف للكتابة التاريخية الكولونيالية وكموضوع للتمرّد، فإن البنية الإيديولوجية للجندر تحتفظ للذَّكَر بهيمنته" (٢٨).

فإذا "لم يكن للجماعات المهمشة فى سياق الإنتاج الكولونيالى أى تاريخ، ولم يكن بمقدورها أن تتحدث، فإن المهمشين الإناث يكنّ عرضة لمزيد من التهميش" (٢٨). وتفحص "سبيفاك" موقف النساء الهنديات من خلال تحليل حالة محددة، وتنتهى إلى أن "المهمشين لا يمكنهم أن يتحدثوا". وأحيانًا ما فُسِّر ذلك على أنه يعنى عدم وجود سبيل لأن تعبّر الجماعات المضطهدة أو المهمشة سياسيًّا عن مقاومتها، أو أن المهمشين ليس لديهم لغة سائدة أو صوت مهيمن يُسمَعون من خلاله. ولكن هدف "سبيفاك" هو مفهوم عن هويّة تابعة تشكلت بالتباس، لا قدرة الذات المهمشة على الإعراب عن الشواغل السياسية. قصدت "سبيفاك" أنه لا يمكن أن يحدث انشقاق أو مقاومة بالنيابة عن ذات مهمشة جوهرية منفصلة تمام الانفصال عن الخطاب المهيمن الذى يتيح اللغة والمقولات المفاهيمية التى من خلالها ينطق صوت المهمشين. ومن الواضح أن وجود خطاب ما بعد كولونيالى فى حد ذاته مثال على هذا الإفصاح، وفى أغلب الحالات **يُستحوذ** على اللغة المهيمنة ونمط التمثيل بحيث يمكن سماع الأصوات **الهامشية**.

للاستزادة: جرامشى ١٩٧١؛ جوها ١٩٨٢؛ سبيفاك ١٩٨٥ب.

subject/ subjectivity

الذات/الذاتية: تؤثر مسألة الذات والذاتية مباشرة على إدراك المُستعمَرين لهويّاتهم وقدراتهم على مقاومة ظروف وقوعهم تحت السيطرة، أو "خضوعهم **(subjection)**". ولقد كانت مكانة الفرد أحد السمات الرئيسية لفلسفة التنوير. فشعار ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود"، أكد على مركزية الفرد المستقل، وهو مبدأ أساسى من مبادئ الهيومانية، وهو المبدأ الذى فصل ما بين الذات والموضوع فصلاً تامًّا، أو الفكر والواقع، أو الذات والآخر. كان الفرد المستقل "أنا" ينشط فى

هذا العالم وفقًا لهذا الفصل، ولم يعد يُنظر إليه بوصفه خاضعًا لما تمليه الإرادة الإلهية أو القوى الكونية. وكانت الذات المفردة منفصلة عن العالم، وبإمكانها توظيف العقل والخيال فى فهم العالم وتمثيله.

وجرى العرف على أن يُنْظَر إلى الوعى البشرى المستقل بوصفه مصدرًا للفعل والمعنى، لا ناتجًا عنهما. ويُشار إلى هذا المفهوم باسم "الفردية الديكارتية". ويميل هذا المفهوم إلى إغفال أو التقليل من أهمية العلاقات الاجتماعية أو دور اللغة فى تكوين الذات.

وعلى الرغم من استمرار النقاش حول العلاقات بين الذات والموضوع فى الفلسفة الأوروبية طوال القرن التاسع عشر، مع بلوغ نقد العقل المتمركز حول الذات ذروته فى فلسفة نيتشه، بدأ أقوى تحوّل معاصر فى هذا الموقف لفلسفة التنوير فى فكر "فرويد" و"ماركس". فقد أماطت نظريات "فرويد" عن أبعاد اللاوعى الخاص بالذات اللثام عن حقيقة وجود جوانب لتشكّل الفرد يتعذّر على الفكر الوصول إليها، وهو ما جعل الخطوط الفاصلة بين الذات والموضوع ضبابية ومشوشة. بينما طرح "ماركس" فى تقييمه لأهمية البنية الاقتصادى للمجتمع لحياة العمال الأفراد فرضيته الشهيرة: "ليس وعى البشر هو الذى يحدد كينونتهم، ولكن على العكس، كينونتهم الاجتماعية هى التى تحدد وعيهم". لقد أفضى التأثير المتضافر لهذين المفكرَين على التيارات الفكرية فى القرن العشرين إلى خلخلة فكرة كمال واستقلالية الفرد، حيث صارت نظرية الذاتية أكثر بيانًا ووضوحًا على يد أتباعهما.

ويطرح مفهوم الذاتية العلاقة البسيطة بين الفرد واللغة بوصفها إشكالية، إذ يستبدل مفهوم إنتاج الذات البشرية عبر الإيديولوجيا أو الخطاب أو اللغة بالطبيعة البشرية. يُنظَر إلى هذه العوامل بوصفها مُحدِّدةً لتشكّل الهوية الفردية، التى تصبح فى حد ذاتها نتيجةً لهذه العوامل، لا سببًا لها. لقد تعاظم التداخل ما بين نظريات الإيديولوجيا والتحليل النفسى وما بعد البنيوية حتى استحال هجمة ضارية على

توكيد فلسفة التنوير على استقلالية الفرد. ويتركّز الجدل المتواصل على قدرة الذات التى تتكون بفعل تلك القوى الاجتماعية والثقافية العريضة، إما على تعطيل هذه القوى أو تقويضها.

الإيديولوجيا: تمثّل أقوى تطوّر لفكرة ماركس بشأن "الكينونة الاجتماعية" فى نظرية لوى ألتوسير حول تشكّل الذات بفعل الإيديولوجيا. والإيديولوجيا هى منظومة الأفكار التى تفسّر المجتمع أو تجعل له معنى، ووفقًا لماركس فهى الآلية التى تُستنسخ بها علاقات اجتماعية جائرة. فالطبقات الحاكمة لا تحكم وحسب، بل تحكم أيضًا بوصفها طبقات مفكرين ومنتجةً للأفكار بحيث تحدد الطريقة التى يرى بها المجتمع نفسه (**الهيمنة**). ويشير "ماركس" إلى هذا "التشويه" للمعنى وللعلاقات الاجتماعية باصطلاح "الوعى الزائف"، أو الرؤية الزائفة للوضع الاجتماعى "الحقيقى" للمرء، وهو الشىء الذى له قوة قسرية على الطبقات الخاضعة. ولكن الإيديولوجيا من منظور ألتوسير ليست حالة من حالات فرض القوى أفكاره على الضعيف: فالأفراد "يولدون داخل" الإيديولوجيا، ويجدون الذاتية فى توقّعات آبائهم ومجتمعهم، فيقرّونها لأنها تمنحهم إحساسًا بالهويّة والأمان من خلال بنيات اللغة والرموز والتقاليد الاجتماعية. وفى الإيديولوجيا، تُمثّل الذوات لأنفسها أيضًا "علاقتها بظروف الوجود الذى يتم تمثيله لها" (ألتوسير ١٩٨٤: ٣٧). وهذا يعنى أن الأفراد يتواطئون مع الإيديولوجيا بالسماح لها بتقديم مغزى اجتماعى.

وتستديم الإيديولوجيا، وفقًا لرأى ألتوسير، بفعل الأجهزة الإيديولوجية للدولة كالكنائس والتعليم والشرطة، التى **تستدعى** الذوات، أى المؤسسات التى "تستدعى الناس" بوصفهم ذواتًا وتتيح الظروف والسياق اللذين يكتسب فيهما الأشخاص صفة الذاتية. وقد شرِح مفهوم الاستدعاء بالمثال التالى: عندما يناديك الشرطى قائلاً "أنت يا من تقف هناك!"، ففى اللحظة التى تلتفت فيها إليه وتقرّ بأنك موضوع اهتمامه، فقد استُدعيت بصورة ما بوصفك ذاتًا من نوع ما. فالأجهزة الإيديولوجية للدولة (**Ideological State Apparatuses**) تستدعى الذوات بهذه الطريقة. وبالنسبة

لألتوسير، فإن الذات هى وعى الفرد بذاته بوصفها متشكّلةً بفعل هذه المؤسسات. وعلى الرغم مما اعتبره عدد كبير من النقاد وظائفية مفرطة لهذه الرؤية للذاتية، لا يزال مفهوم الاستدعاء مفيدًا فى وصف كيفية تحديد العمليات الإيديولوجية والخطابية المعيّنة لمكان "الذات" وكيفية تشكيلها لها، ولا سيّما أشكال مثل الخطاب الكولونيالى.

وعلى الرغم من أن الإيديولوجيا تخدم مصالح الطبقات الحاكمة، فهى ليست ساكنة أو مستعصية على التغيير، ولماديتها تبعات محددة ومهمة. إذ فى حين أن الإيديولوجية مهيمنة، إلا أنها متناقضة ومتشظّية وغير متساوقة، ولا هى بالضرورة تَعْصِب عينى الشخص "المُستدعى" عن إدراك عملياتها.

التحليل النفسى. لعل أقوى تطوّر شهدته نظريات "فرويد" عن الوعى ذلك التطور الذى تجلّى فى مزج "جاك لاكان" ما بين التحليل النفسى والتحليل البنيوى للغة. فقد ذهب "لاكان" إلى أن أبرز استبصارات "فرويد" ليست فكرة وجود اللا وعى، بل أن اللا وعى له بِنيَة – "اللا وعى متشكّل فى بِنية تشبه اللغة"، ولكنها "لغة تتفادى الذات فى عملياتها وآثارها". لقد كان الشبه ببنية اللغة مهمًّا لـ "لاكان"؛ نظرًا لأن الذات نفسها تُنتَج من خلال اللغة تمامًا كما يُنتَج المعنى من خلال اللغة.

وتتشكّل الذات عبر سلسلة من المراحل. فى المرحلة الأولى، يوجد الرضيع بوصفه كائنًا غير مستقل له أطراف وأصوات غير متناسقة لا يمكن أن تصوغ أى فارق بين الذات والآخر. وفى المرحلة الثانية، وتعرف باسم "مرحلة المرآة"، يبدأ الطفل فى التمييز بين ذاته والآخر بإدراكه الانفصال بين "أنا" الذى ينظر فى المرآة و"أنا" المعكوس على سطحها. وفى حين لا يتطلّب هذا إشارة إلى مرآة حقيقية، يبدو "الآخر" الذى يُدرَك بوصفه منفصلاً عن الذات متمتعًا بالانسجام **(unity)** والسيطرة على نفسه التى يفتقر إليها "أنا" المُدرِك. وعلى الرغم من أن تلك السيطرة تخيلية، فإن الطفل يرغب فيما يفتقر إليه ويراه فى صورة الآخر. ولأن

الأم هى التى ترفع الطفل أمام المرآة، أو لأن الطفل يرى نفسه "منعكسًا"، إذا جاز التعبير، فى حملقة الأم، فهو يرى أيضًا الشبه والاختلاف بينه وبين الأم التى تصبح أول موضع لعاطفة الطفل وأول مكان للرغبة. أمّا المرحلة الأخيرة فهى انتقال إلى مستوى اللغة، وهى ممر من المرحلة التخيّلية إلى المنظومة الرمزية التى تكتشف فيها الذات أن مكمن القوة الآن هو "القضيب". يعرف هذا المبدأ أيضًا باسم "قانون الأب"، وتؤكد نظرية "لاكان" على أن الذات تكتسب فهمًا للجندر الذى تنتمى إليه فى نفس الوقت الذى تدخل فيه إلى نطاق اللغة.

عندما تدخل الذات فى هذه المرحلة، فهى تُنتَج داخل اللغة وتخضع لقوانين الرمزى (The symbolic) التى تسبق وجودها. إن قوانين اللغة نفسها مجازية الطابع فيما يتعلق بالمُركّب الثقافى للقوانين والقواعد والتقاليد التى تتحرك الذات فى إطارها ومن خلالها تكتسب هويّتها.

وعلى الرغم من أن الذات يمكن أن تتحدّث، فتحدُّثها هذا يكون فى سياق ما تسمح به قوانين اللغة فقط. وتمامًا كما حاجَج "سوسير" بأن الدّوال التى تتألف منها اللغة لا تعرّف واقعًا موجودًا من قبل، بل تنتجه من خلال منظومة من الاختلافات، فكذلك فَعَلَ "لاكان" إذ ذهب إلى أن وضْعَ الضمير "أنا" داخل اللغة، وهو الضمير المعبر عن الذات، لا يمثل ببساطة وجود الذات السابقة لوجود هذا الضمير، بل ينتجها بواسطة منظومة من التمييزات بين "أنا" وما ليس "أنا". وهذا التمييز ليس ساكنًا ولكنه متوصلاً لكون الذات فى عملية تطور مستمرة. وتشكّل هذه العملية أساسًا لرفض دريدا لمفهوم "الحضور". إن كلاًّ من الذاتية واللغة التى تنتجها تمثلان عملية لا وجود فيها للمعنى بشكل كامل فى أى كلام، ولكنه دائمًا مؤجّل.

لقد أفسحت نظرية "لاكان" عن تطور الذات الطريق أمام بروز مقاربات أخرى، أبرزها مقاربات ناقدات الحركة النسوية من أمثال كريستيفا وسيكسوس وإيريجارى اللائى يسلّمن بأهمية اللغة للذاتية، بيد أنهن يطعنَّ فى منح "لاكان" امتيازًا للقضيب، برغم مكانته الخيالية. وتؤكّد هؤلاء المنظّرات على الجوانب

"الأنثوية" أو الخنثوية للّغة ما قبل الأوديبية وإمكانات تطورها خارج حدود النظام الرمزى الخاضع للهيمنة الذكورية.

الخطاب. أوضح "ميشيل فوكو" فى أعماله تشكّل الذاتية داخل أنظمة تاريخية واجتماعية وثقافية للمعرفة فى المجتمع. فكما أن الذات، من منطلق تحليلى نفسى، تُنتَج من خلال قوانين اللغة ومن ثمّ يجب أن تتحرك فى إطارها، كذلك يخلق الخطاب ذاتًا غير مستقلة تعتمد بنفس القدر على قواعد نظام المعرفة الذى ينتجها. وفى هذا السياق، فإن الخطاب أشمل وأكثر تنوعًا من كل من الإيديولوجيا أو اللغة حيث تخلق الخطابات المختلفة ذواتًا مختلفة، بيد أن عمليات إنتاج الذات واحدة.

ومن أمثلة المقاربات التى قدمها "فوكو" للذاتية رفضه للمؤلف بوصفه خالقًا للمعنى. ففى مقاله المعنون "ما هو المؤلف؟"، يحاجِج "فوكو" بأن "الأمر ينطوى على حرمان الذات (أو ما يقوم مقامها) من دورها بوصفها خالقة، وكتحليل الذات بوصفها وظيفة متنوّعة ومعقّدة للخطاب" (١٩٧٩: ٢٠٩). وفيما يتعلق بمؤلفى النصوص، فنحن بحاجة الآن إلى فهم كيف تتموضع وظيفة المؤلف فى الخطاب. "ولذا، فإن وظيفة المؤلف مميّزة لطبيعة وجود وانتشار وأسلوب عمل خطابات بعينها داخل المجتمع" (٢٠٢).

وبالمثل، تتشكّل ذوات أخرى بفعل انتشار أنظمة معرفية بعينها. يقدم لنا "فوكو" تحليلات مفصلة للطرق التى تُمارَس بها السلطة من أجل إنتاج ذوات فردية والسيطرة عليها (إخضاعها) عبر أنظمة معرفة تتناول "المُجرِم" و"المنحرف" و"المجنون" فى خطابات الإجرام والجنسانية وطب النفس. وتتنافس العديد من الخطابات فى أى فترة تاريخية من أجل السيطرة على الذاتية، بيد أن لهذه الخطابات وظيفة على الدوام متعلقة بسلطة هؤلاء الذين يتحكّمون فى الخطاب لتحديد المعرفة والحقيقة. ولذا، فبينما يجوز أن يكون أى شخص موضوع العديد من الخطابات، فإن الذاتية تولد من رحم الخطاب المهيمن آنذاك.

ما بعد البنيوية. فى الفكر البنيوى وما بعد البنيوى، يمكن النظر إلى الذات بوصفها "موقعًا" لا "مركزًا" أو "حضورًا"؛ شيئًا تقع فيه أو عليه الأحداث، بدلاً من أن تكون شيئًا يُحدث الأشياء. يلمِّح "كالر"، على سبيل المثال، إلى أنه بينما تتقسم الذات إلى أنظمة مكوّنة وتُحرَم من مكانتها بوصفها مصدرًا للمعنى وحاكمًا له، فإنها تبدو بصورة متزايدة أشبه بالبناء. "بل إن فكرة الهوية الشخصية تنشأ من خلال خطاب الثقافة: الضمير "أنا" ليس شيئًا ممنوحًا ولكنه يخرج إلى الوجود بوصفه ما يُدعى به المرء والذى به يرتبط بالآخرين" (١٩٨١:٣٣).

لقد أفضى نقد "دريدا" لمركزية اللوجوس وميتافيزيقا الحضور إلى أكثر وجهات النظر راديكالية فيما يتعلق بالذات: وهو الزعم بأن أى "مفهوم لذات (واعية أو غير واعية) يشير بضرورة الحال إلى مفهوم المادة – ومن ثمّ إلى الحضور – الذى ولد من رحمه" (سميث ١٩٨٨:٤٦). وعلى ذلك، لا يمكن أن يوجد مفهوم للذاتية على الإطلاق دون مشاركة فى نفس ميتافيزيقا الحضور التى تشكّل أساسًا لفكرة الفرد المستقل. من هذا المنطلق، يبدو واضحًا أن "دريدا" لا يهدف إلى تقويض الفكرة الديكارتية الخاصة بالفردية فحسب، بل وأى فكرة تعنى بذات ثابتة. لقد أبان "بول سميث" التناقض الشديد الذى يخلقه هذا الزعم فى أعمال "دريدا" عندما نشرع فى التفكير فى وضع الناقد التفكيكى: "فى هذه الحالة، يكون عامل الممارسة التفكيكية المفترض تناقضيًّا بقدر ما له من فعل، وتأثير، وإنتاج للنصوص، وما إلى ذلك؛ لكن يظل دوره أن يواجه بسلبية القوى التى لا تعتمد عليه" (٥٠).

إن المشاكل الكامنة فى رؤية الذاتية بوصفها نتاج قوى اجتماعية أشمل تنصبّ على تلك النقطة تحديدًا. ذلك أنه إذا كانت الذات تُنتَج من خلال الإيديولوجيا أو الخطاب أو اللغة، فهل تقع فى أسر تلك الذاتية دون أن يكون لها الخيار أو الإدراك أو المقاومة؟ يشير "فرانز فانون" إلى شكلٍ من أشكال العملية التى تصاغ بها الذوات بالإيديولوجيا أو الخطاب عندما يقول إن: "الكولونيالية تحارب ... من

أجل الحفاظ على هويّة الصورة التى لديها عن الجزائرى والصورة المتدنية التى لدى الجزائرى عن نفسه" (فانون ١٩٥٩: ٣٠). ويشكّل الخطاب الكولونيالى نوعًا معيّنًا من الذات تتفق معه هذه الذات أغلب الظن نظرًا لضعفها. تشير حقيقة إمكانية الإفصاح عن هذه المقولة التى طرحها "فانون" إلى أن عملية بناء الذات بواسطة الخطاب يمكن إدراكها ومن ثمّ الطعن فيها. أمّا مسألة ما إذا كانت الذات قادرة على فعل ذلك بمعزل عن البناء الاجتماعى والتنظيم السياسى للمقاومة فهى مسألة جدالية. لقد كان "فانون" أول من فحص سيكولوجيا الكولونيالية وآثارها على المستعمَرين، وفى خاتمة كتابه "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" يعلن "فانون" بلغة رنانة عن **فاعليّة** ديكارتية للذات المستعمَرة: "أنا أساس نفسى. ومن خلال تجاوز الفرضية التاريخية والأداتية سوف أستهلّ دورة حريتى" (فانون ١٩٥٢:٢٣١).

ومرة أخرى يقول "فانون": "من خلال الجهود المبذولة لاستعادة الذات وإمعان النظر فيها، ومن خلال الجَهد الدائم لحريتهم، يستطيع الناس خلق ظروف مثالية للحياة لعالم إنسانى" (٢٣٢).

للاستزادة: بابا ١٩٩٤؛ إيست هوب وماكجوان ١٩٩٢؛ فانون ١٩٥٢، ١٩٥٩؛ سميث ١٩٨٨.

surveillance

المراقبة: هى واحدة من أقوى استراتيجيات الهيمنة الإمبريالية؛ لأنها تنطوى على وجود مراقب يستقر فى نقطة استشرافية، وتوحى بالقدرة على معالجة وفهم المرئى، وتُشيئ المستعمَرين **وتستدعيهم** بطريقة تحدد هويتهم بالنسبة للمراقِب. ولقد ركّز "لاكان" على أهمية التحديق، حيث إن تحديق الأم فى مرحلة المرآة يعدّ العملية الأولى التى تتحقق الهويّة من خلالها (انظر: **الذات/الذاتية؛ الآخر؛ صناعة**

الآخر). ويقابل ذلك التحديق "تحديق الآخر الأكبر **grande-autre**" التي يتبلور داخلها تعيين هويّة الذات وتشييئها وإخضاعها في آنٍ واحد؛ ويُعرِّف تحديق الإمبريالية هويّة الذات، وتجسّدها داخل نظام تعريف علاقات القوى، وتؤكّد تابعيّتها وضعفها.

يصف لنا "فوكو" في كتابه "التأديب والعقاب **(Discipline and Punish)**" الأهمية القصوى لاستحداث فكرة المراقبة داخل السجون بواسطة نظام "بانوبتيكون **(panopticon)**" – وهو عبارة عن سجن صمّمه "جيرمي بينثم" في القرن الثامن عشر اتخذ شكلاً دائريًّا مقسّمًا إلى زنازين فردية يمكن مراقبتها جميعًا من نقطة واحدة عالية. كان هذا طرازًا معماريًّا في بناء السجون يسمح للحراس برصد ومراقبة المساجين طوال الوقت. لقد أحدث هذا النوع من المراقبة ثورة في فعالية الحبس نظرًا لأن موطن قوته كان ينبع من فرضية دوام خضوع المساجين للمراقبة، ومن ثم يجب أن يتصرفوا وكأنهم تحت المراقبة على الدوام. إن الرصد بالنسبة للمراقِب يمنحه سلطانًا؛ وبالنسبة للمراقَبين، فإن خضوعهم للرصد يعني الضعف والعجز. من الواضح أن الانضباط الذي غرسه سجن البانوبتيكون في الذهن، وفرضه للرقابة "المستمرة" يمثّل مجازًا قويًّا للعملية "التأديبية" للخطاب المهيمن بشتى أنواعه.

ويظل سجن بانوبتيكون مجازًا قويًّا لمراقبة النزلاء في جميع "المؤسسات الجامعة" مثل مستشفيات الأمراض العقلية أيًّا كان طرازها المعماري الفعلي. ومن تبعات تلك المراقبة ما يطلق عليه "إرفينج جوفمان" اسم "التحوّل **(conversion)**". وهذه هي العملية التي من خلالها "يتبنى النزيل وجهة نظر المسئولين أو العاملين في المؤسسة عن ذاته ويحاول أن يلعب دور النزيل المثالي ... حيث يُظْهِر نفسه بمظهر الشخص الذي يخضع حماسه المؤسسي دائمًا لتصرف العاملين بالمؤسسة" (١٩٦١:٦٣). وفي هذه الحالة، ترتبط "وجهة النظر الرسمية" مباشرة بالسلطة التي تمارسها المؤسسة على أفعال نزلائها. إن عملية التحوّل في سياق الاستعمار أكثر

تخفيًا بكثير، ولكنها لا تقل فعالية وأثرًا. فبينما قد لا تكون السلطة الإمبريالية على المستعمَرين مباشرةً وماديّةً كما هو الحال فى مؤسسة "جامعة (**total**)"، فالسلطة المفروضة على الذات يمكن ممارستها بصور شتى، حيث تفرض بالتهديد بأنواع دقيقة من الاستهجان والإقصاء الثقافى والأخلاقى. وقد تقبل الذات المستعمَرة تحديق الإمبريالية، بما فى ذلك منظومة القيم والافتراضات والتوقّعات الثقافية التى يقوم عليها ذلك التحديق، ويكيّف سلوكه بناءً على ذلك. وتُنْتِج هذه العملية ذواتًا كولونياليين "إنجليز أكثر من الإنجليز"، والذين يطلق عليهم "فى. إس. نايبول" "الرجال المقلّدون" فى رواية بنفس هذا الاسم. غالبًا ما يصبح هذا التحوّل ازدواجيًّا وضعيفًا ومتقطّعًا ومبددًا بواسطة مشاعر مقاومة القوة الإمبريالية مما يفضى إلى ما يطلق عليه "هومى بابا" اسم "التقليد"، وهو "التحوّل" الذى يتأرجح عادةً على حافة الخطر.

إن مراقبة الفضاء الكولونيالى سمة متكررة فى أدب **الاستكشاف والرحلات**. ولقد كان ظهور "الطبيعة (**landscape**)" والرغبة المتزامنة فى استشراف مهيمن يمكنه أن يكفل سيادة بصرية كاسحة على المشهد - ملمحًا مهمًّا فى أشعار وروايات القرن التاسع عشر. وصارت طريقة محورية يستطيع من خلالها المستكشفون والمسافرون الأوروبيون شَغْل حيّز يتيح لهم معاينةً بانورامية تعدّ فى حد ذاتها تمثيلاً للمعرفة والسلطة على الفضاء الكولونيالى. إن الرغبة فى شغل مكان فعلى للاستشراف البصرى تعدّ مجازًا لعملية "شمولية الرؤية **panoptic**" التى تَسِم تحديق الإمبريالية التى يتشكّل فى سياقها المراقَبون.

عندما يتخذ الكاتب لنفسه هذا الموقع، كما يحدث مرارًا وتكرارًا فى الخطاب **الاستشراقى**، فإن الموقف المنيع للمراقب يؤكد الهيكل السياسى والبنية الثنائية للسلطة التى جعلت هذا الموقع ممكنًا. وكما فى سجن بانوبتيكون، فإن الكاتب إما أن "يستقر أعلى الأشياء أو فى مركزها، ولكنه مع ذلك يظل بعيدًا عنها بحيث يتم ترتيب وتصنيف الأشياء بحسب منظومة القيم الخاصة بالكاتب" (سبير ١٩٩٣: ١٦).

تمثل كتابات المستكشفين والرحالة فى القرن التاسع والعشرين الذين تبنوا موتيفة "أنا المَليكُ لكل ما أعاين"(١) أدل دليل على الطبيعة البانوراميـة لتحديق الإمبريالية، ولكن هذا الدليل يمكن أن يوجد أيضًا فى وصف المناطق الداخلية أو فى توصيفات معاينة الجسد نفسه. قدم لنا "ديفيد سبير" الوصف التالى من يوميات المستكشف "ستانلى":

> **"لها بشرة ذات لون أسمر خفيف، ووجـه مستدير ذو ملامح عريضة، وعينان واسعتان، وشفتان صغيرتان ولكنهما غليظتان. وكانت تتمتع بطبيعة هادئة متواضعة ولو أن لباسها لم يكن سوى لباس خشن من لحاء الشجر ... راقبت إذ سقط الضوء على ذراعيها، وكان لون بشرتها بنيًا ضاربًا للبياض. ولم تكن بشرتها ناعمة كما هو شائع لدى الزنجباريين، ولكنها إجمالاً كانت مخلوقًا صغيرًا جميلاً".**

(سبير ١٩٩٣:٢٣)

تتعامل العين مع الجسد كما لو كان مشهدًا طبيعيًا: فتنتقل العين من جزء إلى آخر بشكل منظم؛ فتحدد الكم والحجم، وتلحظ اللون والملمس، وأخيرًا تصدر حكمًا جماليًا يؤكّد على دور الجسد بوصفه موضوعًا جديرًا بالنظر إليه" (٢٣). أُسرت تلك المرأة خلال معركة محدودة، وهو ما يذكرنا بأن حرية التحديق تعتمد على تأمين الموقع الذى تُباشَر منه.

ويكتسب مفهوم التحديق أهميته لخطاب ما بعد الكولونيالية لأن تلك المراقبة، التى تناظر تحديق السلطة الكولونيالية وتؤكده، يمكن أن تُعكس. يعدّ هذا مظهرًا فعّالاً، فى صياغة "بابا"، للتهديد الكامن فى **التقليد**: إزاحة التحديق من الخاضعين

---

(١) الإشارة لافتتاحية قصيدة للشاعر ويليام كاوبر (١٧٣١ – ١٨٠٠): " I am monarch of all I survey"

للضبط حيث يتحول المراقِب إلى مراقَب، ويعيد التمثيل "الجزئى" صياغة فكرة الهويّة برمتها ويغرّبها عن جوهرها.

إن الإزاحة المجازية للتحديق الإمبريالى وعودته عملية أساسية للاستحواذ على التقنيات والخطابات والأشكال الثقافية الإمبريالية. فالذات المستعمَرة لا تغيّر من هذه المعطيات فقط لتُوائم الاحتياجات المحلية وحسب، بل وتستخدمها لتوجيه التحديق إلى المستعمِر ومن ثم تعكس اتجاه السلطة فى العلاقة.

للاستزادة: فوكو ١٩٧٧؛ سبير ١٩٩٣.

syncretism

التوفيق بين المعتقدات: يستخدم هذا المصطلح أحيانًا لتجنّب المشاكل التى ربطها بعض النقاد بفكرة **الهُجنة** فى تعريف المزج ما بين تراثَين متمايزَين بغية خلق وحدة كاملة جديدة ومتمايزة (انظر: **التآزرية**). وكثيرًا ما يُستخدم هذا المصطلح فى الدراسات الدينية، ولكنه وجد صدىً أيضًا فى النقد المسرحى بالإشارة إلى نهج الأداء التآزرى أو الطقوس التآزرية.

synergy

التآزرية: مصطلح يُستخدم للتأكيد على أن ثقافات ما بعد الكولونيالية هى نتاج عدد من المؤثرات التى ساهمت بصورة متنوّعة فى تشكيل ثقافى جديد ومركّب. ولعل التآزرية، التى تشير إلى ناتج قوتين (أو أكثر) لا يجوز ردّهما إلى واحدة منهما، طريقة للهروب من بعض الجوانب الأقل ملاءمة فى مصطلح **الهُجنة** الذى أظهر عددٌ من النقاد من أمثال "روبرت يانج" أن تاريخه معقد ومحدود فى

الاستخدام الكولونيالى فى القرن التاسع عشر (يانج ١٩٩٥). ولقد جُرّبت مصطلحات أخرى أحيانًا مثل توفيقى (syncretic) تجنبًا للمشكلة التى يرى بعض النقاد أنها تشوب مصطلح الهجنة. ولكن الاستخدام واسع النطاق لمصطلح توفيقى فى النصوص الدينية واللاهوتية جنح إلى الحدّ من نطاق استخدام هذا المصطلح من خلال ارتباطاته القوية بهذين المجالَين المتخصصَين. ويبدو أن مصطلح التآزرية يكفل بعض المزايا حيث يركّز على الجوانب الإيجابية والفعّالة لعملية التثاقف والعناصر المتكافئة، والمختلفة مع ذلك، التى ساهمت الفترات والمؤثرات التاريخية المتعددة فى تشكيلها للوضع الحديث لفترة ما بعد الكولونيالية.

T

testimonio

قصة شهودية: هى عبارة عن رواية أو قصة بطول الرواية القصيرة يوردها الراوى بصيغة المتكلم والذى هو أيضًا البطل الحقيقى للأحداث التى يرويها أو شاهد عليها. وعادة ما تكون وحدة الحكى حياة أو حدثًا مهمًّا فى حياةٍ ما، كتجربة أن يكون المرء سجينًا. وبما أنه فى حالات كثيرة يكون الراوى أميًّا، أو إذا كان متعلمًا فهو ليس مؤلفًا محترفًا أو مفكرًا، فإن إنتاج "القصة الشهودية" ينطوى بوجه عام على تسجيل وتدوين وتحرير رواية شفاهية على لسان المحاور الذى إما أن يكون صحفيًّا أو كاتبًا أو ناشطًا اجتماعيًا (بيفرلى وزيمرمان ١٩٩٠: ١٧٣). وهذا السرد مثال محدد وفعّال لشكل من أشكال الكتابة التى **تستحوذ** على الأشكال المهيمنة للخطاب الإمبريالى من أجل خلق أصوات **مهمّشة** قوية.

إن جوانب إنتاج هذا الشكل الأدبى، وطبيعته **الشفاهية** وعرضه عبر وسيط عادة ما يكون محاورًا من "العالم الأول"، هى مصدر أغلب القضايا النظرية التى يثيرها هذا الجنس الأدبى، ولا سيّما مسألة **الأصالة** وتأثير المُحاور على النص، لأن "تعارضات الجنس والطبقة والعِرق والمرحلة العمرية التى تمثل إطارًا لإنتاج القصة من الممكن أن تعيد إنتاج نفسها أيضًا فى العلاقة ما بين الراوى وهذا المحاور المباشر" (١٧٦).

وإذ ترتبط "القصة الشهودية" بأمريكا اللاتينية، فقد تماسكت كجنس أدبى واضح المعالم إبّان قرار المركز الثقافى الكوبى، المعروف باسم "بيت الأمريكتَين **Casa de las Américas**"، عام ١٩٧٠ ببدء منح جائزة للتميّز فى هذا النوع الأدبى فى مسابقته الأدبية السنوية (١٧٣).

ومع ذلك فإن النصوص الشبيهة بالقصة الشهودية وجدت منذ فترة طويلة (ولو أنها لم تعرف بهذا الاسم) على هامش الأدب فى العديد من ثقافات ما بعد الكولونيالية، لتمثّل بشكل خاص تلك الذوات – الطفل، و"المواطن الأصلى"، والمرأة، والمجذوب، والمجرم، والبروليتارى – المستبعدين من التمثيل الرسمى، عندما كانت المسألة أن عليهم أن يتحدثوا أو يكتبوا عن أنفسهم. على سبيل المثال، فالمنشورات التبشيرية الدعائية التى تتناول حياة المواطن الأصلى أو قصص العبيد السابقين الذين اعتنقوا المسيحية عادةً ما تتخذ قالب مثل هذه الروايات عن حياة المواطن الأصلى بوصفها "مرويّةً إلى" أو "مدوّنةً بقلم" المؤلف التبشيرى.

وتوحى كلمة شهودى بفعل الإدلاء بشهادة أو لعب دور الشاهد، بالمعنى القانونى أو الدينى، مما يميزها عن أى قصة بسيطة مسجّلة للمشارك. وبعبارة "رينيه جارا": إنها "**narración de urgencia**" – قصة يجب أن تُقص على الناس – تنطوى على مشكلة القمع أو الفقر أو التهميشية أو الاستغلال، أو ببساطة الصراع من أجل البقاء وهو ما ينطوى عليه فعل الحكى نفسه (فيدال و جارا ١٩٦٣: ٣). إن وجود هذا الجنس الأدبى على هوامش الأدب، وشغله لمنطقة غير محددة بين التحدّث والكتابة، وبين الأدب والتاريخ، وبين السيرة الذاتية والتأريخ الجماعى، وبين البيان الشخصى والسياسى، يجعله جنسًا أدبيًا شائقًا جدًا لعقد مقارنة بينه وبين غيره من مداخلات ما بعد الكولونيالية فى الخطاب الإمبريالى.

للاستزادة: بيفرلى ١٩٨٩؛ بيفرلى وزيمرمان ١٩٩٠؛ جوجلبيرجر ١٩٩٦؛ جوجلبيرجر وكيرنى ١٩٩١.

Third World (First, Second, Fourth)

العالم الثالث (الأول، الثانى، الرابع): كان أول توظيف لمصطلح "العالم الثالث" فى عام ١٩٥٢ أثناء فترة الحرب الباردة على لسان السياسى والاقتصادى

"ألفرد سوفى" إشارة إلى الدول التى لم تنحز إلى الولايات المتحدة ولا الاتحاد السوفيتى. ولقد استخدم مصطلح "العالم الأول" على نطاق واسع إبان تلك الفترة للإشارة إلى القوى الاقتصادية المهيمنة بالغرب، بينما تم توظيف مصطلح "العالم الثانى" إشارة إلى الاتحاد السوفيتى والدول التابعة له تمييزًا لها عن العالم الأول. ولقد تشكّلت القاعدة السياسية والاقتصادية الأشمل للمفهوم فى الوقت الذى كان مصطلح "العالم الأول" يستخدم بين الفينة والأخرى أيضًا إشارةً إلى مستعمرات سابقة ناجحة اقتصاديًّا مثل كندا وأستراليا، وبقدر أقل، إشارةً إلى جنوب إفريقيا، التى ارتبطت جميعها بشبكة الرأسمالية العالمية، والتحالفات الدفاعية الأوروبية-الأمريكية، الخاصة بالعالم الأول.

وسرعان ما صارت "صور العالم الثالث" قالبًا صحفيًّا شائعًا يستدعى أفكار الفقر والمرض والحروب، وعادة ما كان يُبرِز صورًا لشخصيات إفريقية أو اسيوية هزيلة مؤكدًا على إضفاء التمييز العنصرى المتزايد على المفهوم فى استخدامه الشائع (فى الغرب). من ناحيةٍ ثانية استخدم هذا المصطلح أيضًا كمجاز عام لأى مجتمع أو أى وضع اجتماعى متخلّف فى أى مكان: وهكذا عززت عبارات مثل "ظروف العالم الثالث"، المعايير التعليمية فى العالم الثالث"، وما إلى ذلك، من التنميط الازدرائى لما يقرب من ثلثى الدول الأعضاء فى الأمم المتحدة التى عادةً ما صُنِّفت على أنها دول العالم الثالث. ومع بداية بروز أوجه اختلاف اقتصادية واضحة داخل هذه المجموعة، بالإضافة إلى تطوّرات اقتصادية فى مناطق عديدة، لا سيّما فى قارة آسيا، استُحدث مصطلح "العالم الرابع" من جانب بعض خبراء الاقتصاد تمييزًا لأدنى مجموعة من الدول على مقياسهم الاقتصادى.

ويختلف الاستخدام الحديث فى فترة ما بعد الكولونيالية اختلافًا بيّنًا عن هذا الاستخدام الكلاسيكى فى الدراسات الاقتصادية والتنموية، حيث صار مصطلح "العالم الثالث" يخبو نجمه تدريجيًّا فى الخطاب. ولقد دافع بعض النقاد عن هذا التطوّر الذى طرأ على المصطلح متعللين بأنه مفهوم ازدرائى فى الأساس. ولكن،

فى الولايات المتحدة الأمريكية خاصةً، انتُقدت النزعة المتزايدة لتجنّب هذا المصطلح فى التعليقات على فترة ما بعد الكولونيالية، إضافةً إلى تدهور استخدام مصطلحات مثل "مناهض للكولونيالية" فى توصيفات البرامج الأكاديمية والنصوص الأكاديمية، بوصفها تؤدى إلى نزع الصفة السياسية عن مشروع تفكيك الاستعمار. بينما تم توظيف مصطلح "العالم الثانى" أيضًا فى نقد ما بعد الكولونيالية الحديث على يد بعض نقاد **المستعمرات الاستيطانية** إشارةً إلى مستعمرات استيطانية مثل أستراليا وكندا (لوسون ١٩٩١، ١٩٩٤؛ سليمون ١٩٩٠) للتأكيد على اختلافها عن مستعمرات الاحتلال. أمّا مصطلح "العالم الرابع" فقد أصبح أيضًا أكثر شيوعًا للإشارة إلى الجماعات، مثل **السكان الأصليين** لفترة ما قبل الاستيطان، التى تضعها ظروفها الاقتصادية وتعرضها للاستبداد، على حد زعم البعض، فى موضع أكثر تهميشًا فى التسلسل الهرمى الاجتماعى والسياسى مقارنةً بشعوب ما بعد الكولونيالية (براذارستون ١٩٩٢).

للاستزادة: براذارستون ١٩٩٢؛ سوفى ١٩٥٢.

transculturation

التثاقف: يشير هذا المصطلح إلى التأثيرات المتبادلة لطرق التمثيل والممارسات الثقافية على اختلاف أنواعها فى المستعمرات والحواضر الكولونيالية، ومن ثمّ فهو، بعبارة "مارى لويز برات"، "ظاهرة لمنطقة الاتّصال". ولقد استخدم الإثنوغرافيون هذا المصطلح لوصف كيف تعمد الجماعات الخاضعة أو الهامشية إلى انتقاء مواد تنقل إليهم من الثقافة المهيمنة أو الحواضرية وابتكار شىء جديد منها (على سبيل المثال تاوسيج ١٩٩٣). وسكّ هذا المصطلح عالم الاجتماع الكوبى "فرناندو أورتيز" (١٩٧٨) فى أربعينيات القرن العشرين لما يتعلّق بالثقافة

الأفرو-كوبية. وتبنّاه الناقد الأورجوانى "إنجيل راما" فى الدراسات الأدبية فى السبعينيات. فقد اقترح "أورتيز" أن يحل هذا المصطلح محل مفهومى "الاستدماج الثقافى" و"تفكيك التثقّف" اللذين وصفا التحول الثقافى بطريقة مختزلة متخيلة نابعة من مصالح الحواضر الكولونيالية (برات ١٩٩٢: ٢٢٨). وعلى الرغم من أن هذه المؤثرات قد تكون "تبادلية"، فإن "برات" حريصة على ملاحظة أن "مناطق الاتّصال" هى فضاءات اجتماعية "تلتقى فيها الثقافات المتباينة، فتتصادم وتتصارع فيما بينها، وفقًا - فى الغالب - لعلاقات هيمنة وخضوع غير متماثلة - مثل الكولونيالية والرق أو تبعاتهما التى يعيشها العالم فى أيامنا هذه" (٤).

ووفقًا لـ "برات" يطرح هذا المفهوم العديد من الأسئلة: كيف تُستقبل أنماط التمثيل الحواضرية وكيف يتم استحواذها فى الهامش (periphery)؟ كيف يتحدّث أى شخص عن التثاقف من المستعمرات إلى الحاضرة؟ كيف تشكّلت تصورات أوروبا عن الآخرين التابعين على يد هؤلاء الآخرين؟ وكيف صيغت تلك التصورات تأثرًا بتصوراتهم عن أنفسهم وعاداتهم التى قدموها للأوروبيين؟.

> **بينما تميل الحاضرة الإمبريالية إلى فهم نفسها بوصفها محدِّدةً للهامش (فى الوهج الصادر من رسالة التمدين أو التدفقات النقدية للتنمية)، فهى تغمض عينيها عادةً عن السبل التى يحدد بها الهامشُ الحاضرةَ، ربما بداية من الحاجة الملحّة لدى الأخيرة لتمثيل وإعادة تمثيل هوامشها والآخرين دائمًا لذاتها.**

(برات ١٩٩٢: ٦).

للاستزادة: أورتيز ١٩٧٨؛ برات ١٩٩٢.

U

universalism/universality

العالمية: يشير هذا المصطلح إلى افتراض وجود سمات فى حياة البشر وتجربتهم غير قابلة للاختزال تتجاوز المؤثرات المكوّنة للظروف الثقافية المحلية. وتطرح العالمية رؤية **مهيمنة** للتجربة يُعتقَد بناءً عليها أن تجارب ثقافة ما غالبة وقيمها وتوقعاتها صحيحة وتنطبق على البشرية بأسرها. ولهذا السبب، فإن هذا المذهب سمة محورية للهيمنة الإمبريالية لأن افتراضها (أو تأكيدها على) وجود طبيعة بشرية مشتركة – وإخفاقها فى الإقرار بالاختلاف الثقافى أو تقديره – يمثل أساسًا لنشر الخطاب الإمبريالى من أجل "تطوير" أو "تحسين" ظروف المستعمرين، وهى الأهداف التى تخفى وراءها الاستغلال الموسع والمتعدد الوجوه للمستعمرة.

تتجلى أبرز الأمثلة على هذه الظاهرة فى الأدب الإنجليزى حيث يُبرهن على قيمة أو "عظمة" عمل الكاتب بحسب قدر تصويره "للظروف الإنسانية العالمية". وبهذه الوسيلة، يظل الرابط ما بين العالمي والمركزى الأوروبى، وتحديدًا الرابط بين العالمية والنصوص المرجعية التى تمثّل الأدب الإنجليزى، سليمًا دون مساس بوصفه سمة ضمنية للخطاب أينما تم تلقينه. لقد كان من قوة هذا الخطاب أن قدّم مادة اللغة الإنجليزية فى حُلة جذابة وعالمية فجعلها أداة فعّالة للهيمنة الاجتماعية–السياسية فى الهند فى القرن التاسع عشر وفى مستعمرات أخرى فى القرنين التاسع عشر والعشرين، كما أن مرونة تلك الفكرة الخاصة بما هو عالمي هى التى حافظت على الهيمنة الثقافية لفترة طويلة بعد الاستقلال فى شتى أرجاء عالم ما بعد الكولونيالية (فيسواناثان ١٩٨٩).

وكما يوضح "هومى بابا"؛ فإن آثار العالمية على القراءة لا تقتصر فقط على خلق معنى باطن وعالمى فى النص، ولكنها تشكّل أيضًا القارئ بوصفه شخصًا يتم داخله حلُّ كل الصراع، بوصفه ذاتًا قارئة ولا تستطيع أن ترى كيف يمكن أن تتورّط إيديولوجيًّا فى الصراعات التاريخية التى تراها داخل النص:

> **لا تنتهى العالمية فحسب بمعاينة معنى باطنى "روحى" يُخلق داخل النص، بل إنها تستدعى لقراءتها ذاتًا متموضعة فى نقطة يتم عندها تسوية الصراع والاختلاف وتنتهى عندها الإيديولوجية بأسرها. وليس الأمر أن الذات الفائقة للعادة Transcendental لا تتمكن من أن ترى الصراع التاريخى أو الاختلاف الكولونيالى بوصفه بنيات أو موضوعات مقلّدة فى النص. ولكن ما لا تستطيع الذات أن تدركه هو كيف أنها هى نفسها تتشكل إيديولوجيًّا وخطابيًّا بالنسبة إلى تلك العمليات الدلالية التى لا تسمح حينذاك بإمكانية وجود معانٍ كليّة أو عالمية.**

(بابا ١٩٨٤أ: ١٠٤)

وبالتالى فليس موضوع الأدب الإنجليزى هو نفسه الموضوع الإنسانى العالمى وحسب، بل إن القارئ أيضًا هو القارئ العالمى ("المثقّف")، بمعزل عن أى اعتبار للظروف المادية للتجربة المحلية الحالية للاستعمار والاستغلال. يسرد "تشارلز لارسون" قصة تدريسه إحدى روايات الكاتب "توماس هاردى" لطلبة أفارقة، ويروى الطرق التى انكشفت بواسطتها افتراضاته الثقافية العالمية المبدئية أمام التجربة المحلية. لقد ذُهل "لارسون" عندما سأله أحد الطلبة: "ما القُبْلَة؟" فما هو طبيعى فى مجتمعٍ ما ليس "طبيعيًا" بالمرة، بل ثقافيًّا، حسبما اكتشف "لارسون". ويتساءل "لارسون": "كيف يمكن لأى إنسان أن يقرأ إحدى روايات توماس هاردى بكل ما تحتويه من قبلات مُحْبَطَة، فى حين أنه لم يقبّله أحد من قبل؟"

ومن بين أمثلة العالمية المبهرة هذا المثل الذى يضربه "ألان بيشوب" الذى يلفت النظر إلى أن خطاب الرياضيات الذى يبدو خاليًا من أية مؤثرات ثقافية وتبدو حقائقه العالمية لا خلاف عليها ولا مراء فيها، ما هو فى الواقع إلا نمط من أنماط الخطاب الإمبريالى المحدَّدة ثقافيًّا.

يُحاجِج "بيشوب" قائلاً إنه ما من شك فى أن زوايا المثلث، أينما كان المرء فى العالم، لا بد أن يبلغ مجموعها ١٨٠ درجة؛ ولكنه يتساءل قائلاً:

> **من أين تأتى تلك "الدرجات"؟ ولماذا يجب أن يكون مجموعها ١٨٠؟ لِمَ لا تكون ٢٠٠ أو ١٠٠؟ وما الذى يدعونا للاهتمام بالمثلثات وخصائصها من الأساس؟ إن الإجابة على كل تلك الأسئلة هى "لأن بعض البشر قرروا أن الأمور ينبغى أن تكون على هذه الشاكلة". فالأفكار الرياضية، مثلها مثل أية أفكار أخرى، تتشكّل بعقول البشر، ومن ثَمّ فإن لها تاريخًا ثقافيًّا.**

(بيشوب ١٩٩٠:٥٢).

والأمر لا يتوقف على وجود أشكال مختلفة من الرياضيات فحسب، ولكن الرياضيات التى يعتقد اليوم أنها عالمية كانت قد تشكّلت بفعل أنماط فكرية ثقافية مثل المذهب العقلى، والمذهب الذرى، والموضوعانية (**objectism**)، وهى مذاهب تميّز تحديدًا الموروث الفلسفى للمجتمعات الأوروبية.

من أكثر الأمور إثارة للاهتمام بخصوص العالمية مدى انتشارها والمراوغة التى تبرز بها مجددًا حتى لدى مَن لديهم حساسية تجاه الاختلافات الثقافية ويميلون بقوة إلى التحليل الراديكالى. فالدراسة التى أجراها "ديفيد سوزوكى"، على سبيل المثال، التى تعمد إلى إجراء مقارنات إبستمولوجية بين كوزمولوجيا الأمريكيين الأصليين والعلم الغربى، تخفق فى مساءلة علة كون مثل هذه المقارنة مرغوبة أو

ضرورية. إن هذه الموازاة تتحوّل - فى طبيعتها غير الانعكاسية - إلى صيغة من صيغ العالمية لا يسعها أن تتوقف عن اعتبار العلوم الغربيـــة الأســـاس "الحقيقـــى" للمقارنة، أو افتراض أن العالمين الأمريكى الأصلى والغربى شىء واحد.

للاستزادة: أتشيبى ١٩٨٨؛ بيشوب ١٩٩٠؛ لارسون ١٩٧٣.

W

world systems theory

نظرية أنظمة العالم: نظرية تتناول عمل النظـام الاقتـصادى الاجتمـاعى السياسى العالمى، صاغها "إيمانويل فالرشـتاين" (١٩٧٤أ: ١٩٧٤ب). والركيـزة الأساسية التى تؤكد عليها هذه النظرية هى أن النظام الرأسمالى ظل هـو النظـام الاقتصادى العالمى منذ القرن السادس عشر، وأنه ليس بمقدور المرء أن يتحـدث عن الاقتصاديات فى إطار الدولة القومية، ولا عن "المجتمع" فى سياق تجريـدى، ولا "مراحل" التنمية؛ وذلك لأن كل مجتمع يتأثّر بالاقتصاد العالمى الرأسمالى، بـل هو بالفعل جزء منه.

> **كان مع بروز الاقتصاد العالمى الحـديث فى أوروبـا فى القرن السادس عشر فقط أن شهدنا لأول مرة التنمية الكاملـة والهيمنة الاقتصادية التامّة لتجارة السوق. وكان هذا هو النظام المعروف باسم الرأسمالية. والرأسمالية والاقتصـاد العـالمى (أى تقسيم عمّالى واحد ولكن فى إطار أنظمـة حكـم وثقافـات متعددة) وجهان لعملة واحدة. وليس أحدهما سببًا فى وجـود الآخر.**

(فالرشتاين ١٩٧٤ب: ٣٩١)

ظـهرت نظريـة أنظمة العالم كتفنيد لنظريـة التحديث التى نزعت إلـى: أ) التركيز على الدولة القومية، ب) افتراض أن جميع الدول تتبع مـسارًا تنمويًـا متشابهًا، ج) تجاهل البنيات المتجاوزة للحدود القومية، د) بنـاء التفـسيرات علـى أنماط مثالية لا تاريخية. إن طرح نظام رأسمالى عالمى سارٍ منذ القـرن الـسادس

عشر يؤثّر تأثيرًا جذريًا على نظرتنا لا إلى اقتصاديات العالم فحسب بل وللسياسات القومية والطبقة والإثنية والعلاقات الدولية بصفةٍ عامة.

على سبيل المثال، ترفض هذه النظرية مفهوم "المجتمع" كوحدة للتحليل وتفضّل عليه نظامين من أنظمة الإنتاج: "الأنظمة الصغرى" التى تصطبغ بالطابع المحلِّى ولا يمتد أجلها طويلاً، والنظام العالمى (**world system**) نفسه (فالرشتاين ١٩٧٦).

يمكننا أن نرى مثالاً لكيفية عمل هذه النظرية فى مقاربتها للاقتصاديات شبه الإقطاعية فى أمريكا اللاتينية. تذهب واحدة من وجهات النظر الماركسية التقليدية للنمو الاقتصادى إلى أن جميع الاقتصاديات تمر عبر سلسلة من المراحل، ومن ثمّ فهى تنظر إلى هذه الاقتصاديات على أنها موجودة فى مرحلة تنموية سابقة للبرجوازية وسابقة للثورة الصناعية. ولكن نظرية أنظمة العالم تفترض أن تلك الاقتصاديات هى بالفعل جزء من النظام الرأسمالى العالمى. فهى ليست مرحلة مبكرة للتحول إلى التصنيع، ولكنها اقتصاديات غير نامية لأنها مناطق "هامشية ومُنتِجة للمواد الخام" موجودة على هامش العالم الصناعى والذى يقوم باستغلالها ومن ثمّ فهى فى حالة **تبعية**. وقد تطوّر هذه المجتمعات قاعدة صناعية، وقد لا تفعل. وسواء طوّرت تلك القاعدة أم لا فهو أمر يعتمد على مدى قدرتها على مقاومة الدول المهيمنة ومدى **استحواذها** على النظام العالمى الرأسمالى (أو كما قد يحاجِج فالرشتاين، كنتيجة بحتة للتغيرات البنيوية فى النظام) لا نتيجة لأية عملية تنموية حتمية. ومن ثمّ، يمكن النظر إلى التحول إلى التصنيع، فى المقام الأول، بوصفه ظاهرة سياسية.

إن النظام العالمى نظام سياسىّ فى المقام الأول، أكثر من كونه نظامًا محدَّدًا بفعل عوامل اقتصادية "محايدة"، ومن هذا المنطلق فهو يتقاطع مع نظريتى **الكولونيالية الجديدة وتفكيك الاستعمار**. لقد نشأ النظام الرأسمالى العالمى بالتزامن مع الهيمنة الإمبريالية الأوروبية الحديثة على العالم. ولقد كان لهذا التزامن تبعتان:

تأسيس العالم باعتباره مسرحًا زمكانيًا (spatio-temporal) للسلطة الإمبريالية، وإدامة **الثنائية** الإمبريالية بين الدول المستعمَرة والدول المستعمِرة. وبرغم أن "فالرشتاين" لا ينشئ الرابط بين النظام العالمى الرأسمالى والإمبريالية (بما أنه يرى الإمبراطوريات العالمية الفردية تابعة للنظام الرأسمالى العالمى)، فمن الواضح أن النظام العالمى وثيق الصلة بالتوسّع الأوروبى، وأن تاريخ الاستعمار له أثر عظيم تحوّلت اليوم على أساسه دول إلى التصنيع، وتم الإبقاء عليها كمناطق منتجة للموارد (انظر: **العولمة**).

وبحسب ما يرى "فالرشتاين"، فإن الأوضاع البنيوية الثلاثة فى الاقتصاد العالمى – ألا وهى القلب والهامش والشبيه بالهامش – قد صارت مستقرّة بحلول عام ١٦٤٠. وكان شمال غرب أوروبا وهو المركز، متميّزًا بزراعته ومضيفًا صناعات مثل صناعة النسيج وبناء السفن وإنتاج المعادن؛ بينما مثّلت أوروبا الشرقية ونصف الكرة الغربى الهامش، حيث صادرات الحبوب وسبائك الذهب والخشب والقطن والسكر؛ وأخيرًا كانت منطقة اليورو متوسط هى المنطقة الشبيهة بالهامش حيث تخصصت فى المنتجات الصناعة عالية التكلفة. لقد كانت الرأسمالية منذ بدايتها مسألة خاصة بالاقتصاد العالمى لا بالدول القومية. وقد يتغيّر الموقع الجغرافى المحدد لتلك الأوضاع البنيوية، بيد أن وظائفها الأساسية فى النظام لا تتبدل.

وكما هو واضح، فبرغم أن "فالرشتاين" يرى النظام العالمى الرأسمالى بوصفه نظامًا يطغى على أى نظام عالمى آخر مثل الإمبريالية، فإن التوسّع الإمبريالى لأوروبا وهيمنتها الثقافية والسياسية والاقتصادية – باختصار، نشوء **الحداثة** نفسها – لا تنفصم جميعها عن صعود وهيمنة نظام اقتصادى عالمى. قد تتبدّل الدول المركزية المهيمنة، ولكنّ هيكل النظام العالمى وديناميات التراكم الرأسمالى التى يستند إليها تظل فى مكانها. وهذه النظرية لا تفسّر ولا تُعنى بذاتية البشر، ولا سياسات الاستعمار، ولا الهيمنة المستمرة لأشكال خطابية معيّنة على

الخطابة الإمبريالية، ولا التّبعات الماديّة الخاصة والمتواصلة للكولونيالية في المجتمعات كلٍّ على حدة. ولا تتيح هذه النظرية مجالاً للفاعلية السياسية الفردية، ولا تهتم بالديناميات المحلية للتغيّر الثقافي ولا حتى بطريقة عمل "المجتمعات" لكون كافة هذه الجوانب ثانوية بالنسبة للقوى البنيوية واسعة التأثير للنظام العالمي.

في فترة أكثر حداثة (١٩٩١)، عالج فالرشتاين العلاقة ما بين الثقافة والنظام العالمي مجادلاً بأن الثقافة، بمفهومها الذي يخلق تمييزات داخل الجماعات ("الثقافة **Culture**") ومفهومها الذي يميّز بين جماعات مثل الأمم ("الثقافات **cultures**")، هي في واقع الأمر "تبعة للتطور التاريخي للنظام [العالمي]، وتعكس منطقَهُ الإرشادي" (١٩٩١: ٣٢).

ويربك هذان المفهومان الناس بشأن النظام العالمي، ومن ثمّ يبقيانه في مكانه. وبهذه الطريقة التي تنتظم بها الأمور فحتى الحركات "المناهضة للنظم" هي نفسها نتاج للنظام العالمي.

للاستزادة: فالرشتاين ١٩٧٤أ، ١٩٧٤ب، ١٩٧٦، ١٩٨٠، ١٩٩١.

worlding

إضفاء صبغة العالم الأوروبي: مصطلح صاغته "جاياتري سبيفاك" لوصف الطريقة التي يتم بها إدراج الفضاء المستعمَر في (إلى) "العالم"؛ أي جعله يوجد بوصفه جزءًا من العالم الذي شكّلته **المركزية الأوروبية** بصورة جوهرية:

> إذا ... ركّزنا على توثيق وتنظير مسار تدعيم أوروبا
> بوصفها ذاتًا متسيّدة، بل حقًّا بوصفها سيّدًا وذاتًا، فإننا سوف

نتتج سردًا تاريخيًا بديلاً لـــ "إضفاء صبغة العالم الأوروبى" على ما يُعرف اليوم باسم "العالم الثالث".

(سبيفاك ١٩٨٥أ: ١٢٨).

وإذ تشير سبيفاك ضمنًا إلى مقال "هايدجر" بعنوان "أصـــل العمـــل الفنـــى (The Origin of the Work of Art)"، فإنها تصف العملية بأنها "إضـــفاء صـــبغة العالم الأوروبى على أرض غير منقوشة"، وهو ما يمكن أن يوصف بعبارة أخرى بأنه "نقش" للخطاب الإمبريالى على "الفضاء" المستعمَر. ويتجلّى هذا النـــوع مـــن النقش أيّما تجلٍ فى أنشطة مثل رسم الخرائط بوضع المستعمرة على خريطة العالم وأيضًا برسم خريطتها الداخلية كى يسهل تسميتها، ومن خـــلال تـــسميتها يمكـــن معرفتها، ومن ثمّ السيطرة عليها. ولكن عملية "إضفاء صبغة العالم الأوروبى" تـــتم بطرق أكثر تخفيًّا بكثير: تضرب "سبيفاك" أمثلـــة علـــى الـــسبل التـــى تنتهجهـــا الإمبريالية من أجل الكتابة على الفضاء المستعمَر ببساطة من خلال الوجود فيـــه، مشيرة إلى مثال الجندى البريطانى الفرد السائر عبر الريف الهندى فى أوائل القرن التاسع عشر:

> إنه منشغل حقًّا بتعزيز الذات الأوروبية بإلزام المـــواطن الأصـــلى بـــالتركيز الـــذهنى فى فـــضاء الآخـــر (Other) واستحضاره على أرض وطنه [أى أنه يرغم المواطن الأصـــلى على الإحساس بأرض وطنه بوصفها فـــضاءً إمبرياليًّـــا]. إنـــه يستدمج عالَمهم الخاص داخل العالم الذى هو أبعـــد عـــن أن يكون مجرد أرض غير منقوشة ...
>
> [وهو] بذلك، وبمنتهى الفعالية والعنف، يدسّ خطابـــا تحت آخر.

(سبيفاك ١٩٨٥أ: ١٣٣)

وتلك واحدة من بين العديد من عمليات **صناعة الآخر** التى تميّز الاحتكاك الكولونيالى. إن قصد "سبيفاك" ها هنا أن المشروع الإمبريالى ذاته أبعد ما يكون عن الانسجام والوحدة، وأن "بنيته الطبقيّة وتموضعه الاجتماعى غير متجانسَين بضرورة الحال" (١٣٣). لم يتحقق هذا "التحوّل الخرائطى" فقط بفعل صنّاع السياسة، ولكنه تحقق أيضًا، وبدرجة أهميةٍ أكبر، على أيدى أناس صغار الشأن كالجندى الفرد وآلاف المستعمِرين الذين تبعوا أناسًا مثله إلى مناطق مستعمرة من قِبل مجتمع إمبريالى.

للاستزادة: سبيفاك **١٩٨٥**أ.

ببليوجرافيا

Achebe, C. (1988) *Hopes and Impediments*, London and New York: Doubleday.

Ahmad, A. (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso.

Ahmad, A. (1995) 'The politics of literary postcoloniality', *Race and Class* (36) 3.

Albrow, M. (1994) *Globalization: Myths and Realities*, Inaugural Lecture, London: Roehampton Institute.

Albrow, M. and King, E. (1990) (eds) *Globalization, Knowledge and Society*, London: Sage in association with the International Sociological Association.

Alexander, F. (1969) *Moving Frontiers: An American Theme and its Application to Australian History*, Port Washington, NY: Kennikat Press.

Alexander, M.J. and Mohanty, C.T. (1997) (eds) *Feminist Genealogies,Colonial Legacies, Democratic Futures*, New York and London: Routledge.

Alexis, J.S. (1956) 'Of the magical realism of the Haitians', *Présence Africaine* 8–10.

Alleyne, M.C. (1980) 'Theoretical orientations in creole studies' in A. Valdman and A. Highfield (eds), *Theoretical Orientations in Creole Studies,* New York: Academic Press.

Altbach, P.G. (1975) 'Literary colonialism: books in the Third World', *Harvard Educational Review* 15 (2) (May).

Althusser, L. (1984) *Essays on Ideology,* London: Verso.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London: Verso.

Appadurai, A. (1991) 'Global ethnoscapes. Notes and queries for a transnational anthropology' in R. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present,* Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Appiah, K.A. (1992) *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture,* London: Methuen.

Arac, J. and Ritvo, H. (1995) (eds) *Macropolitics of Nineteenth-century Literature: Nationalism, Exoticism, Imperialism,* Durham, NC: Duke University Press.

Asad, T. (1973) (ed.) *Anthropology and the Colonial Encounter,* London: Ithaca.

Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H. (1989) *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures,* London: Routledge.

Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H. (1995) *The Post-Colonial Studies Reader,* London: Routledge.

Ashcroft, B. (1996) 'On the hyphen in post-colonial', *New Literatures Review* 32: 23–32.

Ashcroft, W.D., Cotter, M., Docker, J. and Nandan, S. (1977) *New Literature Review* 2 'Special issue: post-colonial literature'.

Ashcroft, W.D. (1989a) 'Intersecting marginalities: post-colonialism and feminism', *Kunapipi* (11) 2.

Ashcroft, W.D. (1989b) 'Is that the Congo? Language as metonymy in the post-colonial text', *World Literature Written in English* (29) 2 (Autumn).

Bakhtin, M. (1981) *The Dialogic Imagination: Four Essays*, edited by Michael Holquist; translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin: University of Texas Press.

Bakhtin, M. (1994) *The Bakhtin Reader: Selected Writings of Bakhtin, Medvedev and Voloshinov,* edited by Pam Morris; with a glossary compiled by Graham Roberts, London: Edward Arnold.

Barber, K. (1991) *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town,* Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute.

Barber, K. and De Moraes-Farias, P.F. (1989) (eds) *Discourse and its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts,* Birmingham: University of Birmingham, Centre of West African Studies.

Barker, M. (1981) *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribes,* London: Junction Books.

Barker, M. (1982) *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe,* Frederick, MD: Aletheia Books.

Barret, L.E. (1977) *The Rastafarians: The Dreadlocks of Jamaica,* Kingston, Jamaica: Sangster's Book Store.

Barrett, L.E. (1988) *The Rastafarians: Sounds of Cultural Dissonance,* Boston: Beacon Press.

Barrios de Chungara, D. (1977) *Let Me Speak: Testimony of Domatila, a Woman of the Bolivian Mines,* translated by Victoria Ortiz, London: Monthly Review Press.

Baumgart, W. (1982) *Imperialism: The Idea and Reality of British and French Colonial Expansion 1880–1914,* translated by Ben V. Mast, Oxford: Oxford University Press.

Baxter, P. and Sansom, B. (1972) *Race and Social Difference: Selected Readings,* Harmondsworth: Penguin.

Berkhofer, R.F (1978) *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present,* New York: Knopf.

Beverley, J. (1989) 'The margin at the center: On *testimonio* (testimonial narrative)', *Modern Fiction Studies* (35) 1 (Spring).

Beverley, J. and Zimmerman, M. (1990) *Literature and Politics in the Central American Revolutions,* Austin: University of Texas Press.

Bhabha, H.K. (1984a) 'Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse', *October* 28 (Spring) (reprinted as Ch. 4 of Bhabha 1994).

Bhabha, H.K. (1984b) 'Representation and the colonial text: a critical exploration of some forms of mimeticism' in F. Gloversmith (ed.) *The Theory of Reading*, Brighton: Harvester.

Bhabha, H.K. (1985) 'Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817', *Critical Inquiry* (12) 1 (Autumn) (reprinted as Ch. 6 of Bhabha 1994).

Bhabha, H.K. (1988) 'The commitment to theory', *New Formations* 5, 5–23 (also appears in an altered form in J. Pines and P. Willemen (eds) *Questions of Third Cinema*, British Film Institute, 1989 and subsequently reprinted as Ch. 1 of Bhabha 1994).

Bhabha, H.K. (1990) (ed.) *Nation and Narration*, London and New York: Routledge.

Bhabha, H.K. (1994) *The Location of Culture*, London: Routledge.

Biddiss, M.D. (1970) *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*, London: Weidenfeld & Nicholson.

Billington, R.A. (1966) (ed.) *The Frontier Thesis: Valid Interpretation of American History?*, New York: Holt, Rinehart.

Bishop, A. (1990) 'Western mathematics: the secret weapon of cultural imperialism', *Race and Class* 32 (2).

Blackburn, R. (1988) *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776–1848*, London and New York: Verso.

Blassingame, J.W. (1971) (ed.) *New Perspectives on Black Studies,* Urbana, IL.: University of Illinois Press.

Blaut, J.M. (1987) *The National Question: Decolonizing the Theory of Nationalism,* preface by Juan Mari Bras, London: Zed Books.

Blomstrom, M. and Hettne, B. (1984) *Development Theory in Transition: The Dependency Debate and Beyond: Third World Responses,* London: Zed Books.

Bochner, S. (1982) (ed.) *Cultures in Contact: Studies in Cross-cultural Interaction,* Oxford and New York: Pergamon Press.

Boehmer, E. (1991) 'Stories of women and mothers: gender and nationalism in the early fiction of Flora Nwapa' in Susheila Nasta *Motherlands,* London: Women's Press.

Boehmer, E. (1995) *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors,* Oxford: Oxford University Press.

Boon, J.A. (1982) *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts,* Cambridge: Cambridge University Press.

Boons-Grafé, M.-C. (1992) 'Other/other' (translated by Margaret Whitford) in Elizabeth Wright (ed.) *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary,* Oxford: Blackwell.

Brathwaite, E.K. (1971) *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770–1820,* Oxford: Oxford University Press.

Brathwaite, E.K. (1974) *Contradictory Omens: Cultural Diversity and Integration in the Caribbean,* Mona, Jamaica: Savacou Publications.

Brathwaite, E.K. (1984) *History of the Voice: The Development of Nation Language in Anglophone Caribbean Poetry,* London: New Beacon Books. Cited in Ashcroft *et al.* (1995) pp. 309–313.

Bray, T. and Middleton, R. (1979) *Contemporary Modernism* Milton Keynes: Open University Press.

Bremen, J. (1990) (ed.) *Imperial Monkey Business: Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice,* CASA Monographs 3, Amsterdam: VU University Press.

Brennan, T. (1989) *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation,* London: Macmillan.

Brotherston, G. (1992) *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through their Literature,* Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, R.H. and Coelho, G.V. (1987) (eds) *Migration and Modernization: The Indian Diaspora in Comparative Perspective,* Williamsburg, VA: Department of Anthopology, College of William and Mary.

Brydon, D. (1984) 'Re-writing *The Tempest*', *World Literature Written in English* (23) 1 (Winter).

Brydon, D. 'The white Inuit speaks: contamination as literary strategy' in I. Adam and H. Tiffin (eds) *Past the Last Post: Theorising*

Post-Colonialism and Post-Modernism, New York and London: Harvester Wheatsheaf.

Brydon, D. and Tiffin, H. (1993) *Decolonising Fictions*, Aarhus: Dangaroo. Cabral, A. (1973) *Return to the Sources: Selected Speeches*, New York and London: Monthly Review Press.

Campbell-Praed, Mrs (1881) *Policy and Passion*, London: Richard Bentley and Sons.

Carby, H. (1982) 'White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood' in *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, London: Hutchinson.

Carothers, J.C. (1953) *The African Mind in Health and Disease: A Study in Ethnopsychiatry*, Geneva: World Health Organization.

Carter, E., Donald J. and Squires J. (1993) (eds) *Space and Power: Theories of Identity and Location*, London: Lawrence & Wishart.

Carter, M. (1996) *Voices from Indenture: Experiences of Indian Migrants in the British Empire*, New York: Leicester University Press.

Carter, P. (1987) *The Road to Botany Bay*, London: Faber & Faber.

Carter, P. (1996) *The Lie of the Land*, London: Faber & Faber.

Cashmore, E. (1983) *Rastaman: The Rastafarian Movement in England*, London and Boston: Unwin.

Célestin, R. (1996) *From Cannibals to Radicals: Figures and Limits of Exoticism,* Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse,* London: Zed Books.

Chatterjee, P. (1993) *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Childs, P. and Williams, P. (1997) *An Introduction to Post-Colonial Theory,* London and New York: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf.

Chrisman, L. and Williams, P. (1993) (eds) *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader,* Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Clayton, D. and Gregory, D. (1996) (eds) *Colonialism, Postcolonialism and the Production of Space,* Oxford: Blackwell.

Clifford, J. (1986) (ed.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* A School of American Research Advanced Seminar. Berkeley: University of California Press.

Clifford, J. (1988) *The Predicament of Culture,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Coetzee, J.M. (1980) *Waiting for the Barbarians,* Harmondsworth: Penguin.

Coetzee, J.M. (1989) *White Writing: The Culture of Letters in South Africa,* Yale, MA: Yale University Press.

Connor, W. (1984) *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy,* Princeton: Princeton University Press.

Coombes, A.E. (1994) *Reinventing Africa: Museums, Material Culture and Popular Imagination,* New Haven and London: Yale University Press.

Crosby, A. W. (1986) *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900–1900,* Cambridge: Cambridge University Press.

Culler, J. (1981) *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction,* London: Routledge.

Dale, L. and Ryan, S. (1998) (eds) *The Body in the Library,* Amsterdam: Rodopi.

D'Andrade, R.G. (1995) *The Development of Cognitive Anthropology,* Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Darian-Smith, K., Gunner, L. and Nuttall, S (1996) (eds) *Text, Theory, Space: Land, Literature and History in South Africa and Australia,* London: Routledge.

Dash, J.M. (1992) *Discours Antillais: Caribbean Discourse: Selected Essays by Edouard Glissant,* translated and with an introduction by J. Michael

Dash, Charlottesville: University Press of Virginia.

Dash, J.M. (1995) *Edouard Glissant,* Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Davidson, B. (1992) *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-state,* London: James Currey.

Davidson, B. (1994) *The Search for Africa, History, Culture, Politics,* New York: Random House.

Davis, J. and Hodge, B. (1985) (eds) *Aboriginal Writing Today,* Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

DeCamp, D. (1977) 'The development of pidgin and creole studies' in A. Valman (ed.) *Pidgin and Creole Linguistics,* Bloomington: Indiana University Press.

DeFoigny, G. (1995) *The Southern Land, Known,* translated by D. Fausett, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1972) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* translated by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, New York: Viking; reprinted Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1980) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia,* translated and foreword by Brian Massumi, London: Athlone Press.

de Moraes-Farias, P.F. and Barber, K. (1990) *Self-Assertion and Brokerage: Early Cultural Nationalism in West Africa,* University of Birmingham African Studies Series 2, Birmingham: Centre of West African Studies.

Denoon, D. (1979) 'Understanding settler societies', *Historical Studies* (18) 73: 511–527.

Denoon, D. (1983) *Settler Capitalism: The Dynamics of Dependent Development in the Southern Hemisphere,* Oxford: Clarendon. (Considers New Zealand, Australia, South Africa, Uruguay, Argentina, and Chile.)

Derrida, J. (1986) 'Racism's last word' (*Le Dernier mot du Racisme*) translated by Peggy Kamuf in Henry Louis Gates (ed.) *'Race,' Writing and Difference,* Chicago: University of Chicago Press.

Devy, G.N. (1992) *After Amnesia: Tradition and Change in Indian Literary Criticism,* Hyderabad: Orient Longman and Sangam Books.

Docker, J. (1978) 'The neo-colonial assumption in university teaching of English' in Chris Tiffin (ed.) *South Pacific Images,* St Lucia, Queensland: SPACLALS.

Donaldson, L. (1993) *Decolonizing Feminisms,* London and New York: Routledge.

Douglas, M. (1991) *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo,* London: Routledge.

Drescher, S. (1987) *Capitalism and Antislavery: British Mobilisation in Comparative Perspective,* Oxford: Oxford University Press.

DuCille, A. (1996) *Skin Trade,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dunn, R.S. (1973) *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies 1624–1713,* New York: Norton.

Easthope, A. and McGowan, K. (1992) *A Critical and Cultural Theory Reader*, Sydney: Allen & Unwin.

Easton, S.C. (1964) *The Rise and Fall of Western Colonialism: A Historical Survey from the Early Nineteenth Century to the Present*, New York: Praeger.

Eddy, J. and Schreuder, D. (1988) (eds) *The Rise of Colonial Nationalism: Australia, New Zealand, Canada and South Africa First Assert Their Nationalities 1880–1914*, Sydney: Allen & Unwin.

Eysteinsson, A. (1990) *The Concept of Modernism*, Ithaca: Cornell University Press.

Fanon, F. (1952) *Black Skin: White Masks*, translated by Charles Lam Markmann, London: MacGibbon and Kee (1968).

Fanon, F. (1959) *Studies in a Dying Colonialism*, translated by Haakon Chevalier, New York: Grove (1965, reissued 1970).

Fanon, F. (1961) *The Wretched of the Earth*, translated by Constance Farrington, New York: Grove. Cited in Ashcroft *et al.* 1995.

Fanon, F. (1964) *Towards the African Revolution*, translated by Haakon Chevalier, Harmondsworth: Penguin (1967).

Fardon, R. (1990) (ed.) *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh: Scottish Academic Press.

Featherstone, M. (1990) (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage.

Featherstone, M., Lash, S. and Robertson, R. (1995) (eds) *Global Modernities*, London: Sage.

Fee, M. (1989) 'Why C.K. Stead didn't like Keri Hulme's *the bone people*: who can write as other?', *Australian and New Zealand Studies in Canada* 1.

Ferguson, M. (1993a) 'The myth about globalization', *European Journal of Communication* (7): 69–93.

Ferguson, M. (1993b) *Colonialism and Gender Relations from Mary Wollstonecraft to Jamaica Kincaid: East Caribbean Connections*, New York: Columbia University Press.

Ferguson, R. *et al.* (1990) (eds) *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, foreword by Marcia Tucker, images selected by Felix Gonzalez-Torres, New York: New Museum of Contemporary Art, Cambridge, MA: MIT Press.

Ferro, M. (1997) *Colonization: A Global History*, London and New York: Routledge.

Fieldhouse, D.K. (1981) *Colonialism 1870–1945: An Introduction*, London: Weidenfeld & Nicolson.

Fishman, J.A. (1985) *The Rise and Fall of the Ethnic Revival: Perspectives on Language and Ethnicity*, Berlin and New York: Mouton.

Fokkema, D.W. (1984) *Literary History, Modernism, and Postmodernism*, Amsterdam and Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co.

Foucault, M. (1971) 'Orders of discourse: inaugural lecture delivered at the Collège de France', *Social Science Information* (10) 2: 7–30

Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* translated by Alan Sheridan, New York: Vintage.

Foucault, M. (1979) 'What is an author?', translated by Joseph Harari, in David Lodge (ed.) *Modern Criticism and Theory: A Reader,* London and New York: Longman.

Fox, R.G. (1990) (ed.) *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures,* Washington DC: American Anthropological Association.

Frank, A.G. (1979) *Capitalism and Underdevelopment in Latin America,* Harmondsworth: Penguin.

Friel, B. (1981) *Translations,* London and Boston: Faber & Faber. (First performed in September 1980.)

Fuss, D. (1994) 'Interior colonies: Frantz Fanon and the politics of identification', *Diacritics* (24) 2–3 (Summer/Fall): 20–42.

Gates Jnr, H.L. (1986) *'Race', Writing and Difference,* Chicago and London: University of Chicago Press.

Gates Jnr, H.L. (1991) 'Critical Fanonism', *Critical Inquiry* 17 (Spring).

Gibson, R. (1992) *South of the West: Postcolonialism and the Narrative Construction of Australia,* Bloomington: Indiana University Press.

Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Gikandi, S. (1992) 'The politics and poetics of national formation: recent African writing' in Anna Rutherford (ed.) *From Commonwealth to Post-Colonial*, Aarhus and Sydney: Dangaroo Press.

Gilman, S.L. (1985) 'Black bodies, white bodies: toward an iconography of female sexuality in the nineteenth-century art, medicine, and literature' in Henry Louis Gates (ed.) *'Race', Writing, and Difference*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Glissant, E. (1989) *Caribbean Discourse: Selected Essays*, translated by J. Michael Dash, Charlottesville: University Press of Virginia. (French version, Paris: Editions Seuill 1981)

Gobineau J.A. comte de (1853–5) *Essai sur l'inegalité des Races Humaines*, (4 vols.) Paris: Firmin Didot.

Gobineau, J.A. comte de (1856) *The Moral and Intellectual Diversity of Races (Essai sur l'inegalite des Races Humaines)*, New York: Garland 1984 (originally published Philadelphia: Lippincott 1856).

Goffman, E. (1961) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Harmondsworth: Penguin.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, London: Lawrence & Wishart.

Gramsci, A. (1988) *A Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935*, edited by David Forgacs, London: Lawrence & Wishart.

Gramsci, A. (1991) *Prison Notebooks*, New York: Columbia University Press.

Griffiths, G. (1994) 'The myth of authenticity' in C. Tiffin and A. Lawson (eds) *De-scribing Empire: Postcolonialism and Textuality*, London: Routledge.

Griffiths, G. (1997) 'Writing, literacy and history in Africa' in M.-H. Msiske and P. Hyland (eds) *Writing and Africa*, London: Longman.

Grove, R. (1994) *Green Imperialism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gugelberger, G. (1996) *The Real Thing*, Durham and London: Duke University Press.

Gugelberger, G. and Kearney, M. (1991) (eds) 'Voices for the voiceless: testimonial literature in Latin America', *Latin American Perspectives* Issue 70, (18) 3 (Summer); Issue 71, (18) 4 (Fall).

Guha, R. (1982) (ed.) *Subaltern Studies 1: Writings on South Asian History and Society*, (7 vols), Delhi: Oxford University Press.

Gunner, E. (1994) *Politics and Performance*, Johannesburg: Wits University Press.

Gunner, E. and Furniss, G. (1995) *Power, Marginality and African Oral Literature*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Gunner, E. and Gwala, M. (1991) (trans. and eds) *Musho! Zulu Popular Praises,* East Lansing: Michigan State University Press.

Gunew, S. (1994) *Framing Marginality: Multicultural Literary Studies,* Carlton, Victoria: Melbourne University Press.

Gurr, A. (1981) *Writers in Exile: The Identity of Home in Modern Literature,* Brighton: Harvester.

Habermas, J. (1981) 'Modernity versus postmodernity', *New German Critique* 22.

Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity,* Cambridge: Polity.

Hadjor, K.B. (1992) *Dictionary of Third World Terms,* Harmondsworth: Penguin.

Hall Jnr, R.A. (1988) *Pidgin and Creole Languages,* London and New York: Longman Linguistics Library.

Hall, S. (1989) 'New ethnicities' in *Black Film, British Cinema,* ICA Documents 7, London: Institute of Contemporary Arts.

Hall, S. (1991) 'The local and the global: globalisation and ethnicity' in A. King (ed.) *Culture Globalization and the World System,* London: Macmillan.

Hammersley, M. and Atkinson, P. (1983) *Ethnography: Principles in Practice,* London and New York: Tavistock.

Harlow, B. (1987) *Resistance Literature,* New York: Methuen.

Harris, W. (1981) *Explorations: A Selection of Talks and Articles 1966–1981,* edited by Hena Maes-Jelinek, Aarhus, Denmark: Dangaroo.

Harris, W. (1983) *The Womb of Space: The Cross-Cultural Imagination,* Westport, CT: Greenwood.

Harrison, C., Frascina, F. and Perry, G. (1993) *Primitivism, Cubism, Abstraction: The Early Twentieth Century,* New Haven: Yale University Press, in association with the Open University.

Havinden, M. and Meredith, D. (1993) *Colonialism and Development: Britain and its Tropical Colonies, 1850–1960,* London: Routledge.

Healy, J.J. (1979) *Literature and the Aborigine in Australia,* St Lucia: University of Queensland Press (2nd ed. 1989).

Higman, B.W. (1984) *Slave Populations in the British Caribbean 1807–1834,* London and Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hiller, S. (1991) (ed.) *The Myth of Primitivism: Perspectives on Art,* London and New York: Routledge.

Hobsbawm, E.J. (1968) *Industry and Empire: An Economic History of Britain since 1750,* London: Weidenfeld & Nicolson.

Hobsbawm, E.J. (1990) *Nations and Nationalism Since 1780,* Cambridge: Canto (Cambridge University Press).

Hobson, J.A. (1902) *Imperialism,* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hodge, R. and Mishra, V. (1990) *The Dark Side of the Dream: Australian Literature and the Postcolonial Mind*, Sydney: Allen & Unwin.

Hofmeyer, I. (1993) *We Spend Our Years As a Tale that is Told: Oral Historical Narrative in a South African Chiefdom*, Johannesburg: Witwatersrand University Press; New Haven: Heinemann.

Holm, J.A. (1988) *Pidgins and Creoles: Theory and Structure*, Vol. I, Cambridge Language Surveys, Cambridge: Cambridge University Press 1–12.

Holquist, M. (1984) 'Introduction' to Mikhail Bakhtin *Rabelais and his World*, translated by Hélene Iswolsky, Bloomington: Indiana University Press.

Holst-Petersen, K. and Rutherford, A. (1985) *A Double Colonization: Colonial and Post-colonial Womens' Writing*, Aarhus, Denmark: Dangaroo.

Huggan, G. (1989) 'Decolonizing the map: post-colonialism, poststructuralism and the cartographic connection', *Ariel* 20 (4).

Hulme, P. (1986) *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492–1797*, London: Methuen (reissued Routledge 1992).

Husband, C. (1994) *'Race' and Nation: The British Experience*, Perth, WA: Paradigm.

Hyam, R. (1990) *Empire and Sexuality: The British Experience*, Manchester and New York: Manchester University Press.

Ingold, T. (1996) (ed.) *Key Debates in Anthropology*, London and New York: Routledge.

Institute of Commonwealth Studies (1982) *The Diaspora of the British*, London: University of London (Institute of Commonwealth Studies).

Isajaw, W.W. (1974) 'Definitions of ethnicity' *Ethnicity* (1) 2: 111–174.

Jack, B.E. (1996) *Negritude and Literary Criticism: The History and Theory of 'Negro-African' Literature in French*, Westport, CT: Greenwood Press.

Jameson, F. (1986) 'Third World literature in the era of multinational capitalism', *Social Text* 15 (Fall).

JanMohammed, A.R. (1983) *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst: University of Massachusetts Press.

JanMohammed, A.R. (1985) 'The economy of Manichean allegory: the function of racial difference in colonialist literature', *Critical Inquiry* 12 (1). In Ashcroft *et al.* 1995, pp. 18–23.

Johnson, G.A. and Smith, M.B. (1990) (eds), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, IL.: Northwestern.

Jones, J. (1965) *Terranglia: The Case for English as World Literature* New York: Twayne.

Jordan, G. and Weedon, C. (1995) *Cultural Politics: Class, Gender, Race, and the Postmodern World,* Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell.

Kanneh, K. (1995) *The Difficult Politics of Wigs and Veils: Feminism and the Colonial Body* (Paper presented at the Conference on Gender and Colonialism, U.C. Galway, May 1992, in Ashcroft *et al.* (1995).

Kennedy, E.C. (1975) (ed. and introd.) *The Negritude Poets: An Anthology of Translations from the French,* New York: Viking.

Kilgour, M. (1993) *From Communion to Cannibalism: An Anatomy of Metaphors of Incorporation,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kincaid, J. (1985) *Annie John,* London: Picador. Kincaid, J. (1988) *A Small Place,* London: Virago.

King, A.D. (1991) (ed.) *Culture Globalization and the World System,* London: Macmillan.

King, B. (1974) (ed.) *Literatures of the World in English,* London: Routledge.

King, B. (1980) *The New Literatures in English,* London: Macmillan.

King, B. (1996) (ed.) *New National and Post-Colonial Literatures: An Introduction,* Oxford: Clarendon.

Kipling, R. (1889) 'The Ballad of East and West' in *Rudyard Kipling's Verse: The Definitive Edition,* London: Hodder & Stoughton (1940).

Kipling, R. (1897) 'Recessional' in *Rudyard Kipling's Verse: The Definitive Edition,* London: Hodder & Stoughton (1940).

Kipling, R. (1899) 'The White Man's Burden: The United States and the Philippine Islands' in *Rudyard Kipling's Verse: The Definitive Edition,* London: Hodder & Stoughton (1940).

Koebner, R. (1961) *Empire,* Cambridge: Cambridge University Press.

Koebner, R. and Schmidt, H.D. (1964) *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 1840–1960,* Cambridge: Cambridge University Press.

Kofman, E. and Youngs, G. (1996) *Globalization: Theory and Practice,* London: Pinter.

Kroestch, R. (1974) 'Unhiding the hidden: recent Canadian fiction', *Journal of Canadian Fiction,* (3) 3. Cited in Ashcroft *et al.* (1995) pp.394–396.

Lacan, J. (1966) *Ecrits,* Paris: Editions du Seuil.

Lacan, J. (1968) *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis,* translated with notes and commentary, by Anthony Wilden, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Lacan, J. (1977) *Ecrits: A Selection,* translated by Alan Sheridan, London: Tavistock.

Lapping, B. (1987) *Apartheid: A History,* London: Paladin.

Larson, C. (1973) 'Heroic ethnocentrism: the idea of universality in literature', *The American Scholar* (42) 3 (Summer).

Lawson, A. (1991) 'A cultural paradigm for the Second World', *Australian–Canadian Studies* (9) 1–2: 67–78.

Lawson, A. (1994) 'Un/settling colonies: the ambivalent place of discursive resistance' in Chris Worth *et al.* (eds) *Literature and Opposition,* Clayton, Victoria: Centre for Comparative and Cultural Studies, Monash University.

Lawson, A. (1995) 'Postcolonial theory and the 'settler' subject', *Essays on Canadian Writing* 56 (Fall): 20–36.

Lee, D. (1974) 'Cadence, country, silence: writing in colonial space', *Boundary 2* (3) 1 (Fall). Cited in Ashcroft *et al.* 1995 pp. 397–401.

Lefevere, A. (1983) 'Interface: some thoughts on the historiography of African literature written in English' in Dieter Riemenschneider (ed.)

The History and Historiography of Commonwealth Literature, Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Lenin, V.I. (1916) 'Imperialism, the highest stage of capitalism' in *Collected Works of V.I. Lenin,* Moscow: Foreign Language House, 1960–1969.

Lichteim, G. (1971) *Imperialism,* London: Allen Lane.

Locke, J. (1960) *Two Treatises of Government,* introduced by Peter Laslet, Cambridge: Cambridge University Press.

Low, G.C.-L. (1996) *White Skins, Black Masks: Representation and Colonialism,* London: Routledge.

McClintock, A. (1995) *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context,* London and New York: Routledge.

McHoul, A. and Grace, W. (1993) *A Foucault Primer: Discourse, Power and the Subject,* Melbourne: Melbourne University Press.

Mackenzie, J.M. (1989) *The Empire of Nature: Hunting, Conservation and British Imperialism,* Manchester: Manchester University Press.

McNeill, W.H. (1983) *The Great Frontier: Freedom and Hierarchy in Modern Times,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Malik, K. (1996) *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society,* New York: New York University Press.

Manning, P. (1990) *Slavery and African Life: Occidental, Oriental and African Slave Trades,* Cambridge: Cambridge University Press.

Maolain, C.O. (1985) (ed.) *Latin American Political Movements,* Harlow: Longman.

Marshall, P. (1968) *The Chosen Place, The Timeless People,* New York: Vintage (1984).

Matthews, J.P. (1962) *Tradition in Exile*, Toronto: University of Toronto Press.

Maxwell, A. (1998) *Colonial Photography and Exhibitions*, London: Cassell.

Mba, E. (1982) *Nigerian Women Mobilised: Women's Political Activity in Southern Nigeria 1900–1965*, Berkeley, Institute of International Studies, University of California.

Memmi, A. (1965) *The Colonizer and the Colonized*, translated by Howard Greenfield, Boston: Beacon Press.

Mercer, K. (1994) *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies*, New York: Routledge.

Meyer, S. (1996) *Imperialism at Home: Race and Victorian Womens' Fiction*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Middleton, R. (1979) *The Meaning of Modernism*, Milton Keynes: Open University Press.

Miller, N. and Aya, R. (1971) (eds), introduction by Eric R. Wolf, *National Liberation: Revolution in the Third World*, New York: Free Press.

Mills, S. (1991) *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, London: Routledge.

Mishra, V. (1996a) 'The diasporic imaginary: theorising the Indian diaspora', *Textual Practice* 10: 421–427.

Mishra, V. (1996b) '(B)ordering Naipaul: indenture history and diasporic poetics', *Diaspora* 5 (2) Fall: 189–237.

Mitchell, W.J.T. (1992) 'Postcolonial culture, postimperial criticism', *Transition* 56. Cited in Ashcroft *et al.* 1995, pp. 475–480.

Mitchell, W.J.T. (1994) *Landscape and Power,* Chicago and London: Chicago University Press.

Mohanty, C.T. (1984) 'Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourse', *Boundary 2* (Spring/Fall): 71–92.

Mohanty, C.T., Russo, A. and Torres, L. (eds) (1991) *Third World Women and the Politics of Feminism,* Bloomington: Indiana University Press.

Moikabu, J.M. (1981) *Blood and Flesh: Black American and African Identifications,* Westport, CT: Greenwood Press.

Moodie, S. (1852) *Roughing it in the Bush,* Toronto: McLelland & Stewart (1962).

Mosley, A.G. (1995) (ed.) *African Philosophy: Selected Readings,* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Msiska, M.-H. and Hyland, P. (1997) (eds) *Writing and Africa,* London: Longman.

Mudimbe, V.Y. (1992) (ed.) *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987,* Chicago: University of Chicago Press.

Mudimbe, V.Y. (1994) *The Idea of Africa,* Bloomington: Indiana University Press/London: J. Currey.

Mudrooroo (1990) *Writing from the Fringe: A Study of Modern Aboriginal Writing,* South Yarra, Vic.: Hyland House.

Mukherjee, A. (1990) 'Whose post-colonialism and whose postmodernism?', *WLWE* 30 (2): 1–9.

Mulhauser, P. (1986) *Pidgin and Creole Linguistics,* Oxford: Blackwell.

Murray, S. (1997) (ed.) *Not on Any Map: Essays on Post-Coloniality and Cultural nationalism,* Exeter: Exeter University Press.

Muysken, P. and Smith, N. (1995) 'The study of pidgin and creole languages' in J. Arends, P. Muysken and N. Smith (eds) *Pidgins & Creoles: An Introduction,* Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, pp.3–14.

Naipaul, V.S. (1967) *The Mimic Men,* London: André Deustch.

Nederveen Pieterse, J. (1992) *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture,* New Haven and London: Yale University Press.

Nederveen Pieterse, J. (1995) *The Development of Development Theory Towards Critical Globalism,* Working Paper Series, The Hague: Institute of Social Studies.

Nelson, E.S. (1993) (ed.) *Writers of the Indian Diaspora: A Biobibliographical Critical Sourcebook,* Westport, CT: Greenwood Press.

New, W.H. (1975) *Among Worlds,* Erin, Ontario: Press Porcepic.

Ngugi, wa T. (1981a) *De-Colonising the Mind: The Politics of Language in African Literature,* London: James Currey.

Ngugi, wa T. (1981b) *Writers in Politics,* London: Heinemann.

Ngugi, wa T. (1986) *Writing against Neocolonialism,* Wembley: Vita Books.

Ngugi, wa T. (1993) *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms,* London: J. Currey/Portsmouth, NH: Heinemann.

Nkrumah, K. (1965) *Neo-colonialism: The Last Stage of Imperialism,* London: Nelson.

Obeyesekere, G. (1992) 'British cannibals: contemplation of an event in the death and resurrection of James Cook, explorer', *Critical Inquiry* 18 (Summer).

Ong, W.J. (1982) *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word,* London and New York: Methuen.

Ortiz, F. (1978) *Contrapunto Cubano (1947–1963),* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Owens, J.D. (1976) *The Rastafarians of Jamaica,* London: Heinemann.

Parker, A., Russo, M., Sommer, D. and Yaeger, P. (1992) *Nationalism and Sexuality,* London and New York: Routledge.

Parkinson, L. and Faris, W.B. (1995) (eds) *Magical Realism: Theory, History, Community,* Durham, NC: Duke University Press.

Parry, B. (1987) 'Problems in current discourse theory', *Oxford Literary Review* 9: 27–58.

Parry, B. (1994) 'Resistance theory/theorising resistance: two cheers for nativism' in F. Barker, P. Hulme and M. Iversen (eds)

Colonial Discourse/Postcolonial Theory, Manchester and New York: Manchester University Press.

Patterson, O. (1967) *The Sociology of Slavery: An Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, London: MacGibbon and Kee.

Phillips, A.A. (1958) *The Australian Tradition: Studies in a Colonial Culture*, Melbourne: F.W. Cheshire.

Phillips, A.A. (1979) *Responses: Selected Writings*, introduction and checklist by Brian Kiernan, Kew, Vic.: Australia International Press & Publications.

Philp, K.R. (1986) (ed.) *Indian Self-rule: First-hand Accounts of Indian–white Relations from Roosevelt to Reagan*, Salt Lake City, Utah: Howe Bros.

Philp, K.R. and West, E. (1976) (eds) *Essays on Walter Prescott Webb*, Austin: University of Texas Press.

Plasa, C. and Ring, B.J. (1994) (eds) *The Discourse of Slavery: Aphra Behn to Toni Morrison*, London and New York: Routledge.

Pomeroy, W.J. (1970) *American Neo-Colonialism: Its Emergence in the Philippines and Asia*, New York: International Publishers.

Pratt, M.L. (1985) 'Scratches on the face of the country; or, what Mr. Barrow saw in the land of the bushmen', *Critical Inquiry* (12) 1 Autumn: 138–162. Reprinted in Gates 1986.

Pratt, M.L. (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.

Press, J. (1965) (ed.) *Commonwealth: Unity and Diversity Within Common Culture*, London: Heinemann.

Price, R. and Rosberg, C.G. (1980) *The Apartheid Regime*, Berkeley: University of California Press.

Rabasa, J. (1993) *Inventing A>M>E>R>I>C>A: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Norman Okla and London: University of Oklahoma Press. Cited in Ashcroft *et al.* 1995: 358–364.

Radford, D. (1982) *Edouard Glissant*, Paris: Seghers.

Rajan, R.S. (1993) *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonialism*, London and New York: Routledge.

Rajan, G. and Mohanram, R. (1995) (eds) *Postcolonial Discourse and Changing Cultural Contexts: Theory and Criticism*, Westport, CT: Greenwood Press.

Reed, J. and Wake, C. (1965) (eds) *Senghor: Prose and Poetry*, London: (reissued 1976)

Reynolds, H. (1982) *The Other Side of the Frontier: Aboriginal Resistance to the European Invasion of Australia*, Ringwood, Vic.: Penguin.

Rhodes, C. (1994) *Primitivism and Modern Art*, London: Thames & Hudson.

Rich, P.B. (1986) *Race and Empire in British Politics,* Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Richardson, H.H. (1917) *The Fortunes of Richard Mahony,* London: Heinemann.

Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture,* London: Sage.

Robinson, R. and Gallagher, J. (1981) *Africa and the Victorians: the Official Mind of Imperialism,* with Alice Denny, 2nd edn, London: Macmillan.

Romaine, S. (1988) *Pidgin and Creole Languages,* London and New York: Longman.

Ross, R. (1982) (ed.) *Racism and Colonialism,* Leyden: Martinus Nijhoff.

Rousseau, J.J. (1755) *A Discourse on Inequality,* translated by Maurice Cranston, London: Penguin (1988).

Rubin, W. (1984) (ed.) *Primitivism in 20th-century Art: Affinity of the Tribal and The Modern,* New York: Museum of Modern Art.

Rutherford, A., Holst Petersen, K. and Maes Jelinek, H. (1992) (eds) *From Commonwealth to Post-Colonial,* Aarhus and Sydney: Dangaroo.

Ruthven, K.K. (1968) 'Yeats, Lawrence and the Savage God', *Critical Quarterly* (10) 1 and 2 (Spring/Summer).

Said, E. (1978) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient,* London: Penguin (1991).

Said, E. (1983) *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Said, E. (1993) *Culture and Imperialism*, London: Chatto & Windus.

Saini, M.K. (1981) *Politics of Multinationals: A Pattern in Neo-colonialism*, foreword by Rasheeduddin Khan, New Delhi: Gitanjali Prakashan.

Sanday, P.R. (1986) *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sartre, J.-P. (1957) *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, translated by Hazel E. Barnes, London: Methuen.

Sauvy, A. (1952) *General Theory of Population*, translated by Christophe Campos, London: Methuen.

Schaffer, K. (1989) *Women and the Bush: Forces of Desire in the Colonial Cultural Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schaffer, K. (1995) *In the Wake of First Contact: The Eliza Fraser Stories*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schermerhorn, R.A. (1970) *Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research*, New York: Random House.

Schermerhorn, R.A. (1974) 'Ethnicity in the perspective of the sociology of knowledge', *Ethnicity* (1) 1 (April).

Scholte, J.A. (1996) 'Beyond the buzzword: towards a critical theory of globalization' in E. Kofman and G. Youngs *Globalisation: Theory and Practice,* London: Pinter.

Seers, D. (1981) *Dependency Theory: A Critical Re-assessment* London: Pinter.

Senghor, L.S. (1964) *'Négritude et* humanisme', Ch. 1, *Liberté 1,* Paris: Seuil.

Seymour-Smith, C. (1986) *Dictionary of Anthropology,* Boston, MA: G.K. Hall.

Shoemaker, A. (1989) *Black Words, White Page: Aboriginal Literature 1929–1988,* St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press.

Shoemaker, A. (1990) *Swimming in the Mainstream: Australian Aboriginal and Canadian Indian Drama,* London: Sir Robert Menzies Centre for Australian Studies, Institute of Commonwealth Studies, University of London.

Shohat, E. (1994) *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media,* London and New York: Routledge.

Slemon, S. (1987a) 'Monuments of empire: allegory/counter-discourse/post-colonial writing', *Kunapipi* (9) 3: 1–16.

Slemon, S. (1987b) 'Cultural alterity and colonial discourse', *Southern Review* 20 (March).

Slemon, S. (1988a) 'Magical Realism as post-colonial discourse', *Canadian Literature* 116 (Spring).

Slemon, S. (1988b) '*Carnival* and the Canon', *Ariel*, (19) 3 (July).

Slemon, S. (1990) 'Unsettling the empire: resistance theory for the Second World', *World Literature Written in English* (30) 2: 30–41.

Slemon, S. (1992) 'Bones of contention: post-colonial writing and the "cannibal question"' in *Literature and the Body*, edited by Anthony Purdy, Amsterdam: Rodopi.

Slemon, S. (1994) 'The scramble for post-colonialism' in C. Tiffin and A. Lawson (eds) *De-scribing Empire: Postcolonialism and Textuality*, London: Routledge.

Smith, A. (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by Edwin Cannan, New York: Modern Library (1994).

Smith, B. (1992) *Modernism and Post-modernism: A Neo-colonial Viewpoint*, London: Sir Robert Menzies Centre for Australian Studies, Institute of Commonwealth Studies, University of London.

Smith, P. (1988) *Discerning the Subject*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sollors, W. (1986), *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Sollors, W. (1996) (ed.) *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*, New York: New York University Press.

Spengler, O. (1926) *The Decline of the West,* translated by Charles Francis Atkinson, London: Allen & Unwin.

Spivak, G. (1984–5) ‘Criticism, feminism and the institution’, interview with Elizabeth Gross, *Thesis Eleven* 10/11 (November/March): 175–187.

Spivak, G. (1985a) ‘The Rani of Simur’ in Francis Barker *et al.* (eds) *Europe and Its Others Vol. 1 Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature,* Colchester: University of Essex.

Spivak, G. (1985b) ‘Can the subaltern speak? Speculations on widow sacrifice’, *Wedge* (7) 8 (Winter/Spring). Cited in Ashcroft *et al.* 1995.

Spivak, G.C. (1985c) ‘Three women’s texts and a critique of imperialism’, *Critical Inquiry* (18) 4 (Summer): 756–769.

Spivak, G. (1987) *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics,* New York: Methuen.

Spivak, G. (1990) *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*; edited by Sarah Harasym, New York: Routledge.

Spivak, G. (1991) ‘Identity and alterity: an interview’ (with Nikos Papastergiadis) *Arena* 97: 65–76.

Spurr, D. (1993) *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration,* Durham and London: Duke University Press.

Spybey, T. (1996) *Globalization and World Society*, Cambridge: Polity.

Stallybrass, P. and White, A. (1986) *The Politics and Poetics of Transgression*, London: Methuen.

Stocking, G.W. (1983) (ed.) *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Stratton, F. (1994) *African Literature and the Politics of Gender*, London and New York: Routledge.

Suleri, S. (1992) 'Woman skin deep: feminism and the postcolonial condition', *Critical Inquiry* (18) 4 (Summer): 756–769.

Szwed, J.F. (1975) 'Race and the embodiment of culture', *Ethnicity* (2): 19–33

Taussig, M. (1993) *Mimesis and Alterity*, New York: Routledge.

Taylor, G.R. (1971) (ed.) *The Turner Thesis: Concerning the Role of the Frontier in American History*, Lexington, MA: Heath.

Terdiman, R. (1985) *Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Thayer, C.A. (1989) *War by Other Means: National Liberation and Revolution in Viet-Nam 1954–60*, Sydney: Allen & Unwin.

Thomas, N. (1994) *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, Oxford: Polity Press.

Thomas, S. (ed.) 'Decolonising bodies', Special Issue *New Literatures Review* 30 (Winter).

Thompson, V.B. (1987) *The Making of the African Diaspora in the Americas,1441–1900,* Harlow, Essex and New York: Longman.

Tiffin, H. (1987) 'Comparative literature and post-colonial counterdiscourse', *Kunapipi* (9) 3.

Todd, L. (1984) *Modern Englishes: Pidgins & Creoles,* Oxford: Basil Blackwell.

Todorov, T. (1984) *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle,* Minneapolis: University of Minnesota.

Torgovnik, M. (1990) *Gone Primitive: Savage Intellects, Modern Lives,* Chicago: Chicago University Press.

Trigger, D.S. (1992) *Whitefella Comin': Aboriginal Responses to Colonialism in Northern Australia,* Cambridge and Sydney: Cambridge University Press.

Turner, B.S. (1990) (ed.) *Theories of Modernity and Postmodernity,* London: Sage.

Turner, F.J. (1961) *Frontier and Section: Selected Essays of Frederick Jackson Turner,* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Turner, F.J. (1962) *The Frontier in American History,* with a foreword by Ray Allen Billington, New York: Holt, Rinehart.

Vidal, H. and Jara, R. (1986) (eds) *Testimonio y Literatura,* Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.

Viswanathan, G. (1987) 'The beginnings of English literary study in India', *Oxford Literary Review* (9) 1 and 2.

Viswanathan, G. (1989) *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India,* New York: Columbia University Press.

Walcott, D. (1974) 'The muse of history' in O. Coombes (ed.) *Is Massa Day Dead? Black Moods in the Caribbean,* New York, Doubleday.

Wallerstein, I. (1974a) *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origin of the European World-Economy in the Sixteenth Century,* New York: Academic Press.

Wallerstein, I. (1974b) 'The Rise and future demise of the world capitalist system: concepts for comparative analysis', *Comparative Studies in Society and History* (16) 3: 387–415.

Wallerstein, I. (1976) 'A world-system perspective on the social sciences', *British Journal of Sociology* (27) 3: 343–352.

Wallerstein, I. (1980) *The Capitalist World Economy,* Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, I. (1991) *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World System,* Cambridge: Cambridge University Press.

Walvin, J. (1992) *Black Ivory: A History of British Slavery,* London, Harper Collins.

Walvin, J. (1996) *Questioning Slavery,* London: Routledge.

Ware, V. (1993) *Beyond the Pale: White Women, Racism and History,* London: Verso.

Wasserman, R. (1984) 'Re-inventing the New World: Cooper and Alencar', *Comparative Literature* (36) 2 (Spring).

Wasserman, R. (1994) *Exotic nations: Literature and Cultural Identity in the United States and Brazil, 1830–1930,* Ithaca: Cornell University Press.

Watt, I. (1957) *The Rise of the Novel,* London: Chatto & Windus. Weber, D.J. and Rausch, J.M. (1994) (eds), *Where Cultures Meet: Frontier in Latin American History,* Wilmington, DE: SR Books.

Weber, M. (1968a) *Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers,* edited with introduction by S.N. Eisenstadt, Chicago University of Chicago Press.

Weber, M. (1968b) *Economy and Society* Vol. 1, New York: Bedminster Press.

Weber, M. (1970) *Max Weber: The Interpretation of Social Reality,* edited with an introduction by J.E.T. Eldridge, London: Joseph.

Weber, M. (1983) *Max Weber on Capitalism, Bureaucracy, and Religion: A Selection of Texts,* edited and in part newly translated by Stanislav Andreski, London and Boston: Allen & Unwin.

Weisbord, R.G. (1973) *Ebony Kinship: Africa, Africans, and the Afro-American,* Westport, CT: Greenwood Press.

Weston, R. (1996) *Modernism,* London: Phaidon.

White, J. (1985) *Black Leadership in America, 1895–1968*, London and New York: Longman.

Whitlock, G. (1995) *Outlaws of the Text: Women's Bodies and the Organisation of Gender in Imperial Space*. Paper presented at the Australia/Canada: Post-colonialism and Women's Texts research seminar, Calgary Institute for the Humanities, February, 1992; reproduced in Ashcroft *et al.* 1995.

Williams, D.W. (1969) 'Image & idea in the arts of Guyana', Georgetown, Guyana: Edgar Mittelholzer memorial lectures, National History and Arts Council, Ministry of Information.

Williams, E. (1964) *Capitalism & Slavery*, London: Andre Deutsch.

Williams, E. (1966) *British Historians and the West Indies*, London: Andre Deutsch.

Wittgenstein, L. (1958) *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell (1975).

Woddis, J. (1967) *Introduction to Neo-colonialism*, New York: International Publishers (1972).

Woods, D. (1986) *Apartheid: A Graphic Guide*, illustrated by Mike Bostock, London: Camden Press.

Wynter, S. (1990) 'Beyond Miranda's Meanings' in Carol Boyce Davies and Elaine Savory Fido (eds) *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature*, Trenton, New Jersey: Africa World Press. Reprinted in Alison Donnell and Sarah Lawson Welsh (eds)

The Routledge Reader in Caribbean Literature, London and New York: Routledge (1996).

Young, R.J.C. (1990) *White Mythologies: Writing History and the West,* London: Routledge.

Young, R.J.C. (1995) *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race,* London: Routledge.

Zamora, L.P. and Faris, W.B. (eds) *Magical Realism: Theory, History,* Durham, NC: Duke University Press.

Zavala, I.M. (1992) *Colonialism and Culture: Hispanic Modernisms and the Social Imaginary,* Bloomington: Indiana University Press.

مسرد المصطلحات

acculturation	استدماج ثقافى
affiliation	تنسّب
affiliatively	تنسبيًّا
ahistorical categorization	نظام تصنيف لا تاريخى
allegorical form	القالب الرمزى
allegorization	إضفاء طابع الحكى الرمزى
alter ego	توأم الذات/أنا أخرى
alterity	غيرية
alternative	ثانى اثنين/بديل
ambivalence	ازدواج وجدانى/تناقض
Amerindian	أمريكى هندي
ancient Chaldea	الكلدانية القديمة
Anglicize	يضفى على (شخص) الصفة الإنجليزية
Anglo-interpellation	استدماج أنجلو - إيديولوجى
animism	المذهب الحيوى
anthologies	منتخبات أدبية
anthropologists	باحثو أنثروبولوجيا/أنثروبولوجيون
anthropology	أنثروبولوجيا

anthropophagite = cannibal; man-eater	اكل اللحم الأدمى/ آكل لحوم البشر
Antillean colonies	المستعمرات الأنتيلية
Australian Aboriginal peoples	السكان الأستراليون الأصليون
balkanization	بلقنة
Basques	شعب الباسك
Berlin Congo Conference	مؤتمر برلين بشأن الكونغو
binaristic; binary	ثنائي
bisexuality	ازدواجية الميول الجنسية
Black is Beautiful movement	حركة "الأسوَد جميل"
blackbirding	صيد/قنص الشحارير (خطف واسترقاق)
cannibalism	أكل لحم البشر
canon	مرجعية/قالب مرجعى
Cape Verdean	كيب فيردى - (جنسية)
carnivalesque	كرنفالى
Carolingian	كارولنجى
categories	مقولات/فئات
Chicano	أمريكى مكسيكى

choreographic	كريو غرافى
city-state	الدولة المدينة
code-switching	التحول اللغوى
codification	نظام مصطلحات
colonial	كولونيالى
colonial chain of command	تسلسل الرئاسة الكولونيالى
colonial enterprise	المشروع الكولونيالى
colonial periphery	المحيط الكولونيالى
colonial policy of assimilation	سياسة الاستيعاب الكولونيالية
colonialism	كولونيالية
colonialist	كولونيالى: مناصر الكولونيالية
colonially educated	كولونيالى التعليم
colonies of occupation	مستعمرات احتلال
colonist	مستعمِر
colonization	استعمار
colonize	استعمر
colonized	مستعمَر
colonized subject	الذات المستعمَرة
colonizer	مستعمِر

colony	مستعمرة
Comintern	الأممية الثالثة
commodification of products	تسليع المنتجات
construction	صياغة/تشكيل
contours	نبَرات
contrapuntal reading	القراءة الطباقية
contrapuntally	طباقيًا
core, periphery and semi-periphery	القلب والهامش والشبيه بالهامش (فى نظرية أنظمة العالم)
corporate institution	مؤسسة جمعية (جماعية)
counter-discourse	خطاب مضاد
counter-discursive practices	ممارسات خطابية مضادة
creole language	لغة كريولية
creolization	كريولية
cross-cultural	متعدد الثقافات/ثقافيًا
cross-cultural pluralism	التعددية الثقافية
cultural and social provinciality	محدودية الخبرة الثقافية والاجتماعية
cultural encounter	تقابل ثقافى
cultural inferiority	دونية ثقافية

cultural interactions	أشكال التفاعل الثقافى
cultural negotiation	تداول ثقافى
cultural realities	مفردات الواقع الثقافى
cultural synergy	تآزرية ثقافية
cultural synthesis	التخليق الثقافى
culturation	تثقّف/تثقيف
deculturation	تفكيك التثقّف
de-historicize cultures	تغريب تاريخية الثقافات
de-locate cultures	تغريب مكان الثقافات
dialectic	ديالكتيك
diaspora	الشتات
différance	الاختلاف والإرجاء
discipline	حقل معرفى
discontinuities	انقطاعات/فواصل/فجوات
discursive practices	ممارسات خطابية
displacement	اقتلاع/تهجير
disruption	تعطيل
domination	هيمنة/تسيّد
Dreaming traditions/Dream-Time	موروثات الحلم/زمن الحلم

egalitarianism	مذهب/نزعة المساواة
El Dorado	إلدورادو (مواقع للثروة الخرافية)
élite	النخبة
elitism	نزعة نخبوية
emancipatory concept	مفهوم تحررى
empirical historical instances	الشواهد التاريخية المُعَايَنَة أو المُدرَكَة
empowering catachresis	تحريف مُفضِي للتمكين
enlightened	متلقى الاستنارة
enlightener	حامل مشعل الاستنارة
enslavement	استرقاق – استعباد: لوصف فعل اتخاذ العبيد
epistemological	إبستمولوجي
eroticize	خلع (عليه) سمات شبقية
essentialism	جوهرانية
essentialist	جوهراني
ethnic exclusivity	حصرية إثنية
ethnic group	جماعة إثنية
ethnic signifier	دالّ إثني
ethnicity	إثنية

ethnocentrism	المركزية الإثنية
ethnographers	إثنوغرافيون/باحثو إثنوغرافيا (مُوصِّفو السلالات أو الأعراق)
ethnography	إثنوغرافيا (علم توصيف الأعراق)
ethno-methodological approach	مقاربة إثنية منهجية
ethno-psychiatry	العلاج النفسى الإثنوغرافى
ethno-psychology	علم النفس الإثنوغرافى
euro-centric	أوروبي-المركز/مركزى أوروبى
Euro-centrism	المركزية الأوروبية
Europeanization	أوربة
Europeanize	يأورب
Europe's others	الآخرون بالنسبة إلى أوروبا
exclusion and inclusion	الإقصاء والاحتواء
exotic	غرائبى
exoticism	غرائبية
expatriate	مهاجر - مغترب
fantasmastics	أوهاميّات
feminism	النسوية
fictionality	اختلاق/افتراء

fiefdom	اقطاعة
filiation	انتساب صُلبى (مولدى/نَسليّ)
filiatively	صُلبيًا (نسليًا)
First Party Congress	مؤتمر الحزب الأول
fixation	هوس
free agents	ممثلون أحرار
gender	جندر
gendering of landscape	جندرة الأرض
generic signifiers	دوال عامة
genitalism	الفروق التناسلية - التمييز التناسلى
geo-political	جيوسياسى
geopolitics	الجيو سياسية
Gikuyu	لغة الجيكويو
globalism	عولمية
globalization	عولمة
graphic arts	الفنون التخطيطية (كالتصوير والزخرفة والكتابة والطباعة)
hegemonic	مهيمن
historical records	مدونات تاريخية

homogeneity	مجانسة
homogenization	تجنيس
homogenizing effect	الأثر المُجانس
horticulture	البستنة
humanism	هيومانية (النزعة الإنسية)
hunter-gatherer culture	ثقافة الصيد والجمع
hybrid	هجين
hybridity	الهُجنة
hybridization	التهجين
idealize	أضفى عليه مثالية
identificiation	تعيين الهوية - تحديد
identifiers	محددات
identify	يحدد هوية
immorality act	قانون الانحراف الأخلاقى
imperial rhetoric	خطابة إمبريالية
imperialism	إمبريالية
impregnation	تحبيل/تخصيب
inanimate power sources	مصادر طاقة غير حية
in-between space	فضاء بينى/الما بين

incursions	إقحامات
indigeneity	وطنية أصلانية
inferior	دونى/أدنى منزلة
inherent vulnerability	غياب الحصانة الجوهرية
inscription	نقش
inscriptive	كتابى/نقشي
instrumental	أداتي
intellectual cadre	كادر المفكرين
intellectual exchange	مطارحات فكرية
intelligentsia	طليعة المثقفين – طبقة النخبة المثقفة
interculturation	المقابسة التّثقفيّة
interface	سطح بيني
international proletariat	البروليتاريا الأممية
International Women's Year Tribunal	محكمة النساء الدولية السنوية
interpellate	يستدعى
interpellation	استدعاء (استدماج إيديولوجى)
interpenetration	تداخل
inter-racial sex	الجنس مختلط الأعراق

interrogate	يستجوب
interstitial	خلالى
intervention	مداخلة
Inuit	الإنيويت
Irish Catholic Convictism	نظام مستوطنات العقاب الأيرلنديـــة الكاثوليكية
island country	الدولة الجزيرة (الجزيرية)
language groups	جماعات لغوية
layering	التراكم الطباقى
legitmization	شرعنة
linear narrativity	سردية خطية
lingua franca	اللغة الهجينة
linguistic	لسانى
linguistic authenticity	أصالة لغوية
locus classicus	مثل يُتمثّل به
Magical realism	الواقعية السحرية
mangrove swamps	مستنقعات المنغروف
Manichaean	مانوى
Manicheanism	المانوية

Maolain	ماولين
Maori	الموری (الـــسکان الوطنيـــون فـــی نيوزلندا)
marginality	هامشية
Martiniquan	مارتينيکی (جنسية)
Marxist-oriented	مارکسیّ النزعة
masking	تقنيع/اخ(ت)فاء خلف قناع
mass (production\communication)	کمی/جماهيری
mastery	التفوق
mechanisms of state	الآليات العامة
medieval	قروسطی
melting pot	بوتقة
mercantilism	الميرکنتيلية
Mercator's Atlas	أطلس ميرکاتور
mestizo	مهجّن
meta text	ميتا نص (النص الشارح للنص)
mythology	ميثولوجيا
métisse	مهجّن
metonymic gap	فجوة مجازية

metonyms	كلمات مجازية
metropolis	حاضرة
metropolitan institutions	مؤسسات حواضرية
Middle Passage	الممر الأوسط
miscegenated	مختلط عرقيًا
miscegenation	تزاوج الأجناس/الأعراق
modernist	حداثى
modernity	الحداثة
modernization	تحديث
modernizers	دعاة تحديث
monolithic	واحدى - منيع/راسخ
mulatto	خلاسى
multivalent	متعدد المعانى (التفسيرات/التطبيقات)
municipal kingdom	مملكة ذاتية الحكم
mystifications	الأشياء الملغزة
mythic	خرافى
myths of origin	خرافات النشوء
national allegory	حكاية رمزية قومية
nation	أمة/شعب/دولة

national liberation movements	حركات التحرر الوطنى
nationalism	قومية
nationhood	فكرة القومية/الأمة
nation-state	الدولة القومية
native	وطنى أصلى
native mind	عقلية الساكن الأصلى
native-born	مواطن بالميلاد
native-born colonizer	مستعمر منتمٍ بالميلاد
nativist	أصلانى
naturalized	مطبّع
négritude	الزنوجية
neo-colonialism	الكولونيالية الجديدة
neo-imperial discourse	الخطاب الإمبريالى الجديد
neologisms	التعبيرات المستحدثة
New Critical hermeticism	المدرسة الهرمسية النقدية الجديدة
oligarchic	أوليغاركى
oligarchy	أوليغاركية
ontological	أنطولوجى
ontological category	مقولة أنطولوجية

orality	الشفاهية
other (v.)	يصبغ بصبغة الآخر
othering	صناعة الآخر
otherness	الآخرية
outsidedness= exotopy	التموضع الخارجى
palimpsest	مخطوطة أثرية طباقية
Papua New Guinea	بابوا غينيا الجديدة
paradigm	نموذج إدراكى/إرشادى - إطار فكرى - نسق التفكير
parent state	الدولة الأم
parody (v., n.)	باروديا - معارضة ساخرة/ تهكمية - يحاكى على سبيل السخرية
patriarchy	النظام الأبوى
Pax Mongolica	سلام الإمبراطورية المنغولية
pecularities	خصوصيات
pejorative	إزدرائي
periphery	الحد الخارجى/الهامش
perpetuate - perpetuation	أدَامَ - إدَامَةً
persona	الشخصية المظهرية

phenomenological	فينومينولوجى
philology	فقة اللغة
physical anthropology	أنثروبولوجيا فيزيقية
pidgin language	لغة بيدجين
plantation slavery	رِقّ المزارع
polytheistic values	قيم شركية
populism	شعبوية
positivism	الوضعية
post-colonial	ما بعد كولونيالى
post-colonialism	ما بعد الكولونيالية
postmodernity	ما بعد الحداثة
post-Renaissance	ما بعد عصر النهضة الأوروبية
potential heirs	ورثة مرتقبين
pre-colonial	ما قبل كولونيالى
pre-modern	ما قبل حداثى
primitivism	بدائية
processual	إجرائى
provincial gaucherie	جلافة ريفية
quadroon	كوادرون

reductionist	إيجازى مخل/اختزالى
reification of space	تجسيد (تشييء) المساحة
relational ways	طرق علائقية
representations	تمثيلات
responsive reading	قراءة تجاوبية/تفاعلية
rhetoric	بلاغة/خطابة
rhetoricians of imperialism	خطباء الإمبريالية
running amok	فى سعار القتل
satellite territories	أراضٍ تابعة
scheduled tribes	القبائل المُدرَجَة
scramble for Africa	التزاحم على إفريقيا
seat of culture	مقر/مركز الحضارة
secularization of values	علمنة القيم
self-ascriptive	ذاتية القراءة
self-perpetuating	ذاتى الإدامة
seminal	بذرة مُلقحة
semiotic	سيمائى
sensate	مدرك بالحواس
settler	مستوطن

settler colony	مستعمرة استيطانية
settler-invader colonies	مستعمرات الغزاة المستوطنين
sexist	متحيّز على أساس الجنس
sexual exchange	تبادل جنسى
sexuality	جنسانية
sexualized	مختزل إلى موضوع جنسى
sheer fictionality	محض اختلاق
signified	مدلول
signifier	دال
social formation	بنية اجتماعية
social reproduction	التوالد الاجتماعى
space	فضاء/حيز مكانى
spacial reality	الواقع الفضائى أو المكانى
spatio-temporal	زمكانى
specular	مرآوى (صفة)
statements	المقولات/الإفادات
state-power	دولة القوة
subaltern	مهمّش
subalterneity	تهميشية (تابعية)

subliminal	خارج الشعور
subtext	نص ضمني
supra-national	متجاوز للقوميات
syncreticity	التوفيق بين المعتقدات
synechdochic	مجاز مرسل
taxonomy	علم التصنيف
terra nullius	أرض غير مملوكة لأحد
testimonio	قصة شهودية
the Grand Khan	الخان الأكبر
the New World	العالم الجديد
Third Space of enunciation	الفضاء الثالث للتعبير
thuggee	الثجى
totality	شكل كلِّى/ كلية
totem	طوطم
transcultural	تثاقفى
transculturation	تثاقف
transhistorical	متجاوزة للتاريخ
Treaty of Brazza-Moroko	معاهدة برازا موروكو
Trinidadian	ترينيدادى (جنسية)

tropes	مجازات
Turner thesis	أطروحة تيرنر
Universalism/universality	العالمية
value free act	فعل خال من القيم الذاتية
wage-slaves	عبيد الأجر
worlding	إضفاء صبغة العالم الأوروبى
world systems theory	نظرية أنظمة العالم
world view	رؤية كونية/رؤية كليّة للعالم

مســـرد الأعـلام

Achebe, Chinua	أتشيبى، تشنوا
Ahmad, Aijaz	أحمد، إعجاز
Albrow, M.	ألبرو، م.
Alexander, M.J.	أليكساندر، م. ج.
Alexis, J.S.	أليكسز، ج. س.
Alleyne, M.C.	ألين، م. ك.
Altbach, P.G.	ألتباخ، ب. ج.
Althusser, Louis	ألتوسير، لويس
Amin, Shahid	أمين، شهيد
Anderson, B.	أندرسون، ب.
Appadurai, A.	أباديورى، أ.
Appiah, K.A	أبيا، ك. أ.
Arac, J.	أراك، ج.
Ardry, R.	أردرى، ر.
Armah, Ayi Kwei	أرماه، أيى كوى
Arnold, David	أرنولد، ديفيد
Artaud, Antonin	أرتود، أنتونين
Asad, T.	أسد، ط.
Ashcroft, B.	أشكروفت، ب.

Beverley, J.	بيفرلي، ج.
Bhabha, H. K.	بابا، هـ. ك.
Biddis, M.D.	بيديس، م. د.
Billington, R.A.	بيلنجتون، ر. أ.
Birch, Geoffrey	بيرتش، جيفري
Bishop, A.	بيشوب، أ.
Blackburn, R.	بلاكبيرن، ر.
Blassingame, J.W.	بلاسينجيم، ج. و.
Blaut, J.M.	بلوت، ج. م.
Blomstrom, M.	بلومستروم، م.
Blyden, Edward Wilmot	بلايدن، إدوارد ويلموت
Boehmer, E.	بومر، إ.
Boon, J.A.	بوون، ج. أ.
Boons-Grafé,	بونز-جرافيه
Brancusi, Constantine	برينكوشي، كونستانتين
Brathwaite, Edward Kamau	براثويت، إدوارد كامو
Bray, T.	براي، ت.
Bremen, J.	بريمين، ج.
Brennan, Timothy	برينان، تيموثي

Brodber, E.	برودبر، إ.
Bronte, Charlotte	برونتى، تشارلوت
Brotherston, G.	براذارستون، ج.
Brown, R.H.	براون، ر. هـ.
Brydon, D.	برايدون، د.
Buxton, Thomas Fowell	باكستون، توماس فويل
Cabral, Amilcar	كابرال، أميلكار
Camden, William	كامدين، ويليام
Carby, H.	كاربى، هـ.
Carlyle, Thomas	كارلايل، توماس
Carothers, J.C.	كاروزرز، ج. ك.
Carter, E.	كارتر، إ.
Carter, M.	كارتر، م.
Carter, P.	كارتر، ب.
Cashmore, E.	كاشمور، إ.
Célestin, R.	سيلستين، ر.
Césaire, Aimé	سيزار، أيمى
Chatterjee, P.	تشاترجى، ب.
Childs, P.	تشايلدز، ب.

Chrisman, L.	كريسمان، ل.
Cicero	سيسرو
Cixous, Hélène	سيكسو ، هيلين
Clark, Marcus	كلارك، ماركوس
Clayton, D.	كلايتون، د.
Clifford, James	كليفورد، جيمس
Coelho, G.V.	كويلهو، ج. ف.
Coetzee, J.E	كوتسي، ج. إ.
Columbus, Christopher	كولومبس، كريستوفر
Conan Doyle, Arthur	كونان دويل، آرثر
Connor, W.	كونور، و.
Conrad, Joseph	كونراد، جوزيف
Coombes, A.E.	كومبيس، أ. إ.
Cotter, M. (Ashcroft)	كوتر، م. (أشكروفت)
Crosby, Alfred W.	كروسبي، ألفريد و.
Crummell, Alexander	كرامل، أليكساندر
Culler, J.	كالر، ج.
Cuvier, Georges	كوفيير، جورج
Dale, L.	ديل، ل.

D'Andrade, R.G.	داندريد، ر. ج.
Darian-Smith, K.	داريان–سميث، ك
Darwin, Charles	داروين، تشارلز
Davidson, B.	ديفيدسون، ب.
de Moraes-Farias, P.F.	دى موريس–فارياس
De Camp, D.	دى كامب، د.
Defoe, Daniel	ديفو ، دانيال
Deleuze, G.	ديلوز ، ج.
Denoon, D.	دينون، د.
Derrida, Jacques	دريدا، جاك
Descartes, René	ديكارت، رينيه
Devy, G.N.	ديفى، ج. ن.
Diop, Alioune	ديوب، أليون
Diop, Birago	ديوب، بيراجو
Diop, Cheik Anta	ديوب، شيخ أنتا
Disraeli, Benjamin	ديزرائيلى، بنيامين
Docker, J.	دوكر، ج.
Donald, J.	دونالد، ج.
Donaldson, L.	دونالدسون، ل.

Douglas, Frederic	دوجلاس، فردريك
Du Bois, W.E.B.	دو بوا، و. إ. ب.
Du Cille, A.	دو سيل، أ.
Dunbar, William	دنبار، ويليام
Easthope, A.	إيستهوب، أ.
Easton, S.C.	إيستون، س. ك.
Engels, Friedrich	إنجلز، فردريك
Eysenck, Hans	أيزنك، هانز
Eysteinsson, A.	آيستنسن
Fanon, F.	فانون، ف.
Fardon, R.	فاردون، ر.
Faris, W.B.	فارس، و. ب.
Featherstone, M.	فيذرستون، م.
Fee, M.	فى، م.
Ferguson, M.	فيرجسون، م.
Ferro, M.	فيرو، م.
Field, Barron	فيلد، بارون
Fieldhouse, D.K.	فيلدهاوس، د. ك.
Fishman, J.A.	فيشمان، ج. أ.

Fokkema, D.W.	فوكيما، د. و.
Forster, E.M.	فورستر، إ. م.
Foucault, Michel	فوكو، ميشيل
Frank, André	فرانك، أندريه
Frascina, F. (Harrison)	فراشينا، ف. (هاريسون)
Fraser, Eliza	فريزر، إليزا
Freud, Sigmund	فرويد، سيجموند
Friel, Brian: Translations	فريل، برايان
Furniss, G.	فيرنيس، ج.
Fuss, D.	فاس، د.
Gallagher, J.	جالاغر، ج.
Galton, Francis	جالتون، فرانسيس
Garcia Marquez, Gabriel	جارسيا ماركيز، جابرييل
Garvey, Marcus	جارفى، ماركوس
Gates Jnr, H.L.	جيتس الابن، هـ. ل.
Geertz, Clifford	جيرتز، كليفورد
Giddens, A.	جيدينز، أ.
Gikandi, S.	جيكاندى، س.
Gilman, S.L.	جيلمان، س. ل.

Habermas, Jürgen	هابيرماس، جورجن
Hall Jnr, R.A.	هال الابن، ر. أ.
Hall, Stuart	هال، ستيوارت
Hammersley, M.	هاميرسلي، م.
Hardiman, David	هارديمان، ديفيد
Harlow, B.	هارلو، ب.
Harris, Wilson,	هاريس، ويلسون
Harrison, C.	هاريسون، ك.
Hastings, Marquess of	هاستنجز، ماركيز
Havinden, M.	هافيندن، م.
Heidegger, Martin	هايدجر، مارتن
Hettne, B.	هيتنيه، ب.
Hiller, S.	هيلر، س.
Ho Chi Minh	هو تشي منه
Hobsbawm, E.J.	هوبسبوم
Hobson, J.A.	هوبسن، ج. أ.
Hodge, B.	هودج، ب.
Hofmeyer, I.	هوفماير، إ.
Holm, J.A.	هولم، ج. أ.

Holquist, M.	هولكويست، م.
Holst-Petersen, K.	هولست-بيترسن، ك.
Homer	هوميروس
Horton, James Africanus	هورتون، جيمس أفريكانوس
Howarth, R.G.	هاوارث، ر. ج.
Howell, Leonard Percival	هويل، ليونارد بيرسيفال
Huggan, G.	هجان، ج.
Hulme, Keri	هولم، كيرى
Hulme, P.	هولم، ب.
Husband, C.	هاسباند، ك.
Hyam, R.	هيام، ر.
Ingold, T.	إنجولد، ت.
Irigaray, L.	إيريجارى، ل.
Isajaw, W.W.	إساجو، و. و.
Jack, B.E.	جاك، ب. إ.
James, C.L.R.	جيمس، ك. ل. ر.
Jameson, F.	جيمسون، ف.
Jan Mohammed, Abdul R.	جان محمد، عبد الرحمن
Jara, R.	جارا، ر.

Jarry, Alfred	جارى، ألفريد
Johnson, G.A.	جونسون، ج. أ.
Jones, Joseph	جونز، جوزيف
Jordan, G.	جوردان، ج.
Kanneh, K.	كانيه، ك.
Kant, Immanuel	كانط، إيمانويل
Kearney, M.	كييرنى، م.
Kennedy, E.C.	كينيدى، إ. ك.
Kilgour, M.	كيلجور، م.
Kincaid, J.	كنكيد، ج.
King, A.D.	كينج، أ. د.
King, B.	كينج، ب.
King, E.	كينج، إ.
King, Thomas	كينج، توماس
Kipling, Rudyard	كيبلنج، روديارد
Knox, Robert	نوكس، روبرت
Koebner, R.	كوبنر، ر.
Kofman, E.	كوفمان، إ.
Kristeva, Julia	كريستيفا، جوليا

Kroetsch, R.	كروتش، ر.
Lacan, J.	لاكان، ج.
Lamming, George	لامنج، جورج
Lapping, B.	لابنج، ب.
Larson, Charles	لارسون، تشارلز
Las Casas, Bartolomé de	لاس كاساس، بارتولومى دي
Lash, S. (Featherstone)	لاش، س. (فيذرستون)
Lawrence, D.H.	لورانس، د. هـ.
Lawson, A.	لوسان، أ.
Lee, D.	لي، د.
Lefevere, A.	ليفيفر، أ.
Lenin, V.I.	لينين، ف. إ.
Lichteim, G.	ليشتايم، ج.
Livingstone, David	ليفنجستون، ديفيد
Locke, J.	لوك، ج.
Lorenz, Konrad	لورينز، كونراد
Low, G. C.-L.	لو، ج. ك.-ل.
Macaulay, Thomas	ماكولاى، توماس
Maes Jelinek, H. (Rutherford)	مايس جيلينيك، هـ.

Malik, K.	مالك، ك.
Malinowski, Bronislaw	مالينوفسكى، برونيسلو
Manning, P.	مانينج، ب.
Maolain, C.O.	مولين، ك. أ.
Marley, Bob	مارلى، بوب
Marx, Karl	ماركس، كارل
Matthews, J.P.	ماثيوز، ج. ب.
Maurice, Saint	موريس، سانت
Maxwell, A.	ماكسويل، أ.
Maxwell, D.E.S.	ماكسويل، د. إ. س.
Mba, E.	إمبا، إى
McClintock, A.	ماكلينتوك، أ.
McGowan, K.	ماكجوان، ك.
McHoul, A.	ماكهول، أ.
McLeod, A.L.	ماكلود، أ. ل.
McNeill, W.H.	ماكنيل، و. هـ.
Memmi, Albert	ميمى، ألبرت
Mercer, K.	ميرسر، ك.
Meredith, D.	ميريديث، د.

Owens, J.D.	أوينز، ج. د.
Pandy, Gyan	باندى، جيان
Parker, A.	باركر، أ.
Parkinson, L.	باركنسون، ل.
Parry, Benita	بارى، بنيتا
Perry, G. (Harrison)	بيرى، ج. (هاريسون)
Phillips, A.A.	فيلبيس، أ. أ.
Philp, K.R.	فيليب، ك. ر.
Picasso, Pablo	بيكاسو، بابلو
Plasa, C.	بلاسا، ك.
Pomerey, W.J.	بوميرى، و. ج.
Pratt, M.L.	برات، م. ل.
Price, R.	برايس، ر.
Rabasa, J.	راباسا، خ.
Rajan, G.	راجان، ج.
Rajan, R.S.	راجان، ر. س.
Rama, Angel	راما، انجل
Rausch, J.M.	روش، ج. م.
Reed, J.	ريد، ج.

Renan, Ernest	رينان، إرنست
Rhodes, C.	رودس، ك.
Rhys, Jean	ريس، جين
Rich, P.B.	ريتش، ب. ب.
Richardson	رتشاردسون
Richardson, H.H.	رتشاردسون، هـ. هـ.
Rimbaud, Arthur	ريمبود، آرثر
Ring, B.J.	رنج، ب. ج.
Ritvo, H.	ريتفو، هـ.
Robertson, R.	روبرتسون، ر. (فيذرستون)
Robinson, R.	روبنسون، ر.
Romaine, S.	رومين، س.
Rosberg, C.G.	روزبيرج، ك. ج.
Ross, R.	روس، ر.
Rousseau, Henri	روسو، هنرى
Rousseau, Jean-Jacques	روسو، جان-جاك
Rubin, W.	روبن، و.
Rushdie, Salman	رشدى، سلمان
Russo, M. (Parker)	روسو، م. (باركر)

Rutherford, A.	رادرفورد، أ.
Ruthven, K.K.	روثفين، ك. ك.
Ryan, S.	ريان، س.
Said, E.	سعيد، إ.
Saini, M.K.	ساينى، م. ك.
Sanday, P.R.	سانداى، ب. ر.
Sansom, B.	سانسوم، ب.
Sartre, Jean-Paul	سارتر، جان-بول
Saussure, F. de	سوسير، ف. دى
Sauvy, A.	سوفى، ا.
Schermerhorn, R.A.	شيرمرهورن، ر. أ.
Schmidt, H.D.	شميت، هـ. د.
Scholte, J.A.	شولت، ج. أ.
Seers, D.	سيرز، د.
Senghor, L.S.	سينغور، ل. س.
Seymour-Smith, C.	سيمور-سميث، سى
Shakespeare, William	شكسبير، ويليام
Shaw, George Bernard	شو، جورج برنارد
Shohat, E.	شوهات، إى

Sistren Collective	سيسترن كوليكتيف
Slemon, Stephen	سليمون، ستيفن
Smith, Adam	سميث، آدم
Smith, B.	سميث، ب.
Smith, Charles Hamilton	سميث، تشارلز هاملتون
Smith, M.B.	سميث، م. ب.
Smith, Michael	سميث، مايكل
Smith, N.	سميث، ن.
Smith, Paul	سميث، بول
Sollors, W.	سولورس، و.
Sommer, D. (Parker)	سومر، د. (باركر)
Spears, D.	سبيرز، د.
Spencer, Stanley	سبنسر، ستانلى
Spengler, O.	سبنجلر، أ.
Spenser, Edmund	سبنسر، إدموند
Spivak, Gayatri	سبيفاك، جاياتري
Spurr, David	سبير، ديفيد
Spybey, T.	سبايبى، ت.
Squires, J.	سكوايرز، ج.

Stalin, Joseph	ستالين، جوزيف
Stallybrass, P.	ستاليبراس، ب.
Stanley, Henry Morton	ستانلي، هنري مورتون
Stocking, G.W.	ستوكنج، ج. و.
Stow, Randolph	ستو، راندولف
Stratton, F.	ستراتون، ف.
Suleri, S.	سوليري، س.
Suzuki, David	سوزوكي، ديفيد
Swift, Jonathan	سويفت، جوناثان
Taussig, M.	تاوسيج، م.
Taylor, G.R.	تايلور، ج. ر.
Terdiman, Richard	تيرديمان، ريتشارد
Thayer, C.A.	ثاير، ك. أ.
Thomas, N.	توماس، ن.
Thomas, S.	توماس، س.
Thompson, V.B.	تومبسون، ف. ب.
Tiffin, H.	تيفين، هـ.
Todd, L.	تود، ل.
Todorov, T.	تودروف، ت.

Torgovnik, M.	تورجوفنك، م.
Touré, Sekou	توريه، سيكو
Toussaint L'Ouverture, Pierre	توسان لوفرتور، بيير
Turner, B.S.	تيرنر، ب. س.
Turner, Frederick J.	تيرنر، فردريك
Vidal, H.	فيدال، هـ.
Viswanathan, G.	فيسواناثان، ج.
Wake, C.	ويك، ك.
Walcott, Derek	والكوت، ديريك
Wallerstein, Immanuel	فالرشتاين، إيمانويل
Walvin, J.	ولفين، ج.
Washington, Booker T.	واشنطن، بوكر ت.
Wasserman, Renata	واسيرمان، ريناتا
Watt, I.	وات، إ.
Weber, D.J.	فيبر، د. ج.
Weber, Max	فيبر، ماكس
Weedon, C.	ويدون، ك.
West, E.	ويست، إ.
Weston, R.	وستون، ر.

White, A.	وايت، أ.
White, J.	وايت، ج.
Whitlock, Gillian	ويتلوك، جيليان
Williams, D.W.	ويليامز، د. و.
Williams, Eric	ويليامز، إيريك
Williams, P.	ويليامز، ب.
Wittgenstein, Ludwig	فيتجنشتاين، لادفيج
Woddis, J.	وديس، ج.
Woods, D.	وودز، د.
Wynter, S.	ونتر، س.
Yaeger, P. (Parker)	ياجر، ب. (باركر)
Yeats, W.B.	ييتس، و. ب.
Young, R.J.C.	يانج، ر. ج. ك.
Youngs, G.	يانجز، ج.
Zamora, L.P.	زامورا، ل. ب.
Zimmerman, M.	زيمرمان، م.

المؤلفون فى سطور:

بيل أشكروفت:

مُنظِّر دراسات ما بعد الكولونيالية، ومحاضر بقسم الإنجليزية، جامعة نيوساوث ويلز، بمدينة سيدنى. ألّف وشارك فى تأليف ستة عشر كتابًا. من أشهر أعماله "The Empire Writes Back" بالاشتراك مع جاريث جريفين وهيلين تيفين.

جاريث جريفيث:

أستاذ اللغة الإنجليزية بجامعة ويسترن أستراليا، ومن مؤلفاته "African Literatures in English" (East and West) (٢٠٠٠)، وهو واحد من محررى المؤلف "The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literature" (١٩٩٨).

هيلين تيفين:

أستاذ اللغة الإنجليزية بجامعة تسمانيا بأستراليا، وواحدة من أبرز كتَّاب دراسات نظرية ما بعد الكولونيالية والدراسات الأدبية. ولقد كانت تيفين من مؤسسى "مجموعة أبحاث ما بعد الكولونيالية" إبان عملها بجامعة كوينزلاند. ومن أبرز أعمالها "The Empire Write Back: Theory and Practice in Post-colonial Literature" (١٩٩٨)، بالاشتراك مع بيل أشكروفت وجاريث جريفيث، و"Decolonizing Fictions: Comparative Studies in Post-Colonial Literatures"، ١٩٩٣ بالاشتراك مع ديانا برايدون.

المترجمون فى سطور:

أحمد الروبـــى

حاصل على ليسانس كلية الألسن - قسم اللغة الإنجليزيـــة، جامعـــة عـــين شمس، ١٩٩٩.

- يشارك حاليًا فى إعداد معجم موسوعى للمتلازمـــات اللفظيـــة: عربـــى/ إنجليزى.
- ساهم فى إعداد قاموس أطلس الطبـــى الـــشارح، ٢٠٠٧ - دار أطلـــس للنشر.
- تولى إدارة فريق الترجمة المسئول عن قاموس أطلس الإلكترونى - دار أطلس للنشر.

أيمن حلمى محمود

حاصل على ليسانس آداب - قسم اللغة الإنجليزيـــة وآدابهـــا بكليـــة الأداب جامعة عين شمس، ١٩٩٩.

مترجم حر وناقد مسرحى مستقل.

عاطف سيد عثمان

حاصل على ليسانس كلية الألسن - قسم اللغة الإنجليزيـــة، جامعـــة عـــين شمس، ٢٠٠١. عمل كمترجم ومدقق لغوى ومحرر معاجم إنجليزية فى دور نشر عربية ومصرية، ويعمل حاليًا كمترجم حر.

- شارك فى ترجمة "الحادى عشر من سبتمبر والإمبراطورية الأمريكيـــة: المفكرون يتحدثون"، تحرير: دايفيد راى جريفين وبيتر ديـــل ســـكوت، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨

- شارك فى مراجعة "التحديث والديمقراطية والإســـلام" تحريــــر: شـــيرين ت.هنتر، هوما مالك، دار نهضة مصر للطباعـــة والنـــشر والتوزيـــع، ٢٠٠٩.

- راجَع "مزايا الديمقراطية: كيف تعزّز الديمقراطيات الرخـــاء والـــسلام"، تأليف مورتون هـــ. هالبيرين وجوزيف ت. سيجل ومايكل م. ونـــستن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.

كاتبة المقدمة فى سطور:

كرمة محمد سامى فريد

أستاذ الأدب الإنجليزى ووكيل كلية الألسن للدراسات العليا والبحوث، جامعة عين شمس. فائزة بجائزة العلوم الإنسانية من مؤسسة عبد الحميد شومان للباحثين العرب الشبان الأردنية (عمان، الأردن ٢٠٠٠). كتبت الرواية القصيرة، وصدرت لها أربع مجموعات قصصية بالإضافة إلى كتب أخرى معنية بقضايا أدبية، وثقافية، وسياسية. تقوم حاليًا بتدريس مادتى الحضارة والدراما لطلاب مرحلة الليسانس، ومادتى البحث العلمى، والأدب المقارن لطلاب مرحلة الدراسات العليا بكلية الألسن، جامعة عين شمس.

المؤلفات:

١. جميلة. قصص قصيرة. القاهرة: دار جهاد. ١٩٩٩.

٢. "كان ياما كان،" مقدمة لمسرحية اقفل يا سمسم تأليف سامى فريد، القاهرة: جهاد ١٩٩٩

٣. فسيفساء قاهرية، مقالات فى الأدب والفن. القاهرة: دار جهاد، ١٩٩٩.

٤. الميتادراما: صورة المسرح فى المرآة. القاهرة: دار جهاد، ٢٠٠١.

٥. مريم.. حكايا. القاهرة: دار جهاد، ٢٠٠٢.

٦. السينما تقود الشعوب. القاهرة: دارة الكرز، ٢٠٠٤.

٧. علامات الحضور والغياب: دراسات نقديــة. القــاهرة: دارة الكــرز، ٢٠٠٤.

٨. "إبداع النفس المطمئنة،" سيدة البحر فوزية مهران. القــاهرة: قــصور الثقافة، ٢٠٠٥.

٩. "بطولة اللا بطل،" عالم بهاء طاهر. تحرير د. محمــد عبيــد الله، دار مجدلاوى، الأردن، ٢٠٠٥.

١٠. حكاية مرج صغير: أحاديث جانبية. القاهرة: دارة الكرز، ٢٠٠٥.

١١. زهور المرج: شجون مواطنة عربية . القاهرة: دارة الكرز، ٢٠٠٥

١٢. قمرية: أحاديث جانبية ٢. القاهرة: دارة الكرز، ٢٠٠٨.

١٣. صلاح جاهين: أنغام ديسمبرية. كراسات نقدية، القاهرة: دارة الكــرز، ٢٠٠٨.

"خلف الجدران المكسوة باللبلاب". آردن. كتابة مقدمة وخاتمة وتحرير كتاب ندوة الاحتفال بذكرى ميلاد ويليام شيكسبير ٢٧ أبريل ٢٠٠٧.قسم اللغة الإنجليزية، كلية الألسن، جامعة عين شمس. القاهرة ٢٠٠٩.

الإشراف اللغوى: **حسام عبد العزيز**
الإشراف الـفنى: **حسـن كـامـل**

يقع موضوع دراسات ما بعد الكولونيالية في نقطة التقاطع بين النقاشات الدائرة حول العرق والكولونيالية والجندر (النوع) والسياسة واللغة. ففي لغة دراسات ما بعد الكولونيالية، هناك بعض الكلمات الجديدة والبعض الآخر مألوف بيد أنه مشحون ومُحمَّل بمعانٍ جديدة. يمثل هذا الكتاب مفتاحًا أساسيًا لاستيعاب الموضوعات التي تميز دراسات ما بعد الكولونيالية، حيث يشرح ماهيتها والمواطن التي يمكن أن تتجلى فيها وعلة أهميتها في تشكيل الهويات الثقافية الجديدة.

ويحفل هذا المسرد الشامل بإشارات مرجعية كثيرة، ومقترحات للاستزادة من قراءات أخرى في نهاية كل مدخل، وجدول للمؤلفات البارزة في دراسات ما بعد الكولونيالية معروضة في شكل يسهل استخدامه ومرتبة ترتيبًا ألفبائيًا، وكشّاف للأعلام ومسرد لبعض الكلمات بالعربية والإنجليزية..

تصميم الغلاف: عادل شريف